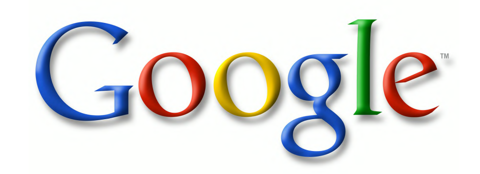



NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07023860 9









Psychologie

oder

die Wissenschaft vom subjectiven Geist.

Von

K. Rosenkranz,

ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.

Zweite sehr verbesserte Auflage.

Nebst Widerlegung

der vom Herrn Dr. Exner gegebenen vermeintlichen Widerlegung der Hegel'schen Psychologie.

Königsberg,

Im Verlage der Gebrüder Bornträger.

1843.



Psychologie

oder

die Wissenschaft vom subjectiven Geist.

Von

K. Rosenkranz,
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.

Zweite sehr verbesserte Auflage.

Nebst Widerlegung

der vom Herrn Dr. Exner gegebenen vermeintlichen Widerlegung der Hegel'schen Psychologie.

Königsberg,
Im Verlage der Gebrüder Bornträger.

1843.

Der Verfasser hat anstatt einer Vorrede für die zweite Auflage seiner Psychologie den Anhang geschrieben und ersucht diesen für jene zu lesen.

Vorrede zur ersten Auflage.

Eine besondere Darstellung der Lehre vom subjectiven Geist ist unter Hegel's Nachlaß so wenig angekündigt worden, als eine der Naturphilosophie, obwohl Hegel über beide Gegenstände eigene Vorlesungen gehalten hat. Ich kann nicht wissen, warum sich dieselben nicht eben so gut zum Druck befähigen, als die über Aesthetik u. s. w. Was sich Werthvolles aus diesen Sphären findet, soll in der Form von Zusätzen, wie mit der Rechtsphilosophie bereits geschehen, der neuen Ausgabe der Encyklopädie eingeordnet werden, die demnach, wenn ich nicht irre, auf drei Bände berechnet ist. So geschickt nun aber auch der Herausgeber, Herr v. Henning, sein Amt in der Auswahl, Vertheilung und Stylisirung des sich darbietenden Materials verwalten wird, so will ich doch das Bedenken nicht bergen, daß der Begriff der Encyklopädie, der leichte Ueberblick aller Momente des Systems, der leichte Schwung seiner Spirallinie, durch das übergroße Anschwellen der Anmerkungen, die doch mehr oder weniger immer unorganisch bleiben müssen, eigentlich zerstört wird. Schon in der dritten Auflage, die Hegel noch selbst besorgte, ist die Masse der polemischen, erörternden und aufregenden Zusätze so groß, daß die schöne Gliederung des Ganzen dadurch beeinträchtigt wird. Nach meiner Meinung wäre ein völlig unveränderter Abdruck der ersten Ausgabe der Encyklopädie für die Gesammtausgabe der Werke sehr zu wünschen.

Die Intensität, mit welcher Hegel in ihr sein ganzes System zum erstenmal entfaltete, hat jenen Zauber der frischen Schöpfung, der den späteren Ausgaben fehlt, die voller besorglichen Rücksichten sind. Neben ihrem körnigen Urgestein könnte dann eine erweiterte, die sich überall verdeutlichend auf das Einzelne einläßt, füglich als spätere Auslegung mit ihren neuen Anlagerungen bestehen.

Da nun die Herausgabe dieser Theile des Nachlasses noch eine Zeit ihrer Schwierigkeit wegen sich verzögern dürfte, so habe ich mich mit dieser besondern Bearbeitung der Philosophie des subjectiven Geistes hervorgewagt, weil sie mich außerordentlich interessirt und weil es mir scheint, als wenn dieselbe, trotz ihrer Wichtigkeit, dem größeren, der Philosophie zugeneigten Publicum, ja vielen Philosophen von Fach, die von Rechtswegen davon wissen sollten, wenig oder gar nicht bekannt sei.

Es ist dies die zweite Arbeit der Art, welche aus der Hegel'schen Schule hervorgeht. Professor Michelet hat vor zehn Jahren eine besondere Ausführung der Hegel'schen Moralphilosophie versucht.

Alle anderen Arbeiten haben sich mit einzelnen Momenten entweder der Philosophie des Rechts — Gans, Abegg, Göschel — oder der Philosophie der Religion beschäftigt, für welche letztere Daub, Marheineke, Rust, Göschel, Conradi, Billroth, Vatke, Matthies u. A. besonders thätig waren und sind.

Für die Metaphysik ist durch die Schule selbst noch nichts geschehen, obwohl gerade hier noch unendlich viel Aufgaben zu lösen sind. Man denke sich z. B. eine Ausführung der Lehre vom Maaß oder vom objectiven Begriff, von der Teleologie u. s. f. Hier wird es noch sehr vieler Monographien bedürfen, um aus der bisherigen Allgemeinheit allmälig zu einer größeren Bestimmtheit zu gelangen. Hingegen gehören hierher die Leistungen derer, welche Hegel zugleich anerkennen und zugleich bestreiten, welche die Wahrheit seiner Methode und die Falschheit seiner concreten Resultate behaupten:

Chr. Weiße, d. j. Fichte, K. P. Fischer. Jeder von diesen hat eine Metaphysik geschrieben; jeder hat eine Kritik der Hegel'schen Logik gegeben und die in derselben gesetzte Identität des Logischen und Metaphysischen in dem Irrthum angefochten, als ob das Metaphysische ein den sogenannten realen Disciplinen der Philosophie exoterisches Element sei und der Begriff der Natur und des Geistes anderswo als in der Totalität ihrer Momente seiner Wahrheit nach entwickelt werden könnte. Als Reaction gegen eine solche überflüssige Zwischeneinschiebung der Metaphysik zwischen eine nur formale Logik und andere nur reale Wissenschaften, gegen die Trennung des Logischen vom Metaphysischen, gegen die Negation der Immanenz des Logischen und Metaphysischen in der Natur und im Geist, sind die apologetischen Schriften von Göschel, Hinrichs, Schaller anzusehen. Göschel stickte auf das Panier der Schule den Namen des Monismus.

Hier ist die Schule also wenigstens negativ thätig gewesen, aber die Naturphilosophie liegt leider noch immer brach. Hegel selbst steht hier noch fast einsam, und doch wäre es hohe Zeit, daß seiner Auffassung der Natur mehr Bahn gebrochen würde.

Die Philosophie des subjectiven Geistes ist in den Kämpfen der Hegel'schen Philosophie oft genug lemmatisch angezogen worden, allein mit Ausnahme der einzigen 1836 erschienenen Schrift von Wirth über den thierischen Magnetismus fast immer nur in phänomenologischer Beziehung. Auch das durch die Unsterblichkeitsfrage angeregte theologische Interesse, dem wir die Schriften von Richter, Göschel und neuerdings eine treffliche Auseinandersetzung von Conradi verdanken, hielt sich besonders an den Begriff des Selbstbewußtseins.

Nur eine einzige Arbeit von Mußmann 1827, die aber bereits so gut wie verschollen ist, ging auch auf die Elemente ein, welche Hegel die anthropologischen und psychologischen nannte. Allein Mußmann's Arbeit ist bei allem altklugen Schein sehr unreif. Er selbst wußte nicht recht, was er wollte.

Er war sich weder in seiner Anhänglichkeit an Hegel noch in seiner Polemik hinlänglich klar. Er war, wie so Viele in unserer Zeit, von der Eitelkeit besessen, durchaus den sechsten Welttheil der Philosophie entdecken zu wollen. Sein Streben war grandios. Er schematisirte auf großen Bogen bald so, bald so ein neues System, über dessen Anfang immer nur so viel unumstößlich fest stand, daß es nicht der Hegel'sche sein dürfe. Mit irgend einer Einheit wollte er beginnen und dann erst zur Seinheit übergehen! In jeder elenden Brochüre, die gegen Hegel erschien, fand er eine Bestätigung seiner Einsichten in Hegel's Fehler und eine Ermunterung zur Cultur seiner Metaphysik, deren viele Bände zu berechnen ihm manche Sorge machte. Allein seinem Enthusiasmus für seine Leistungen entsprachen diese selbst nicht. Sie waren theils verworren, theils schwächlich. Hörte man ihn sprechen, so mußte man ihm gut sein, wenn man auch über ihn im Stillen lächelte. Die glänzendsten Eroberungen im Felde der Idee, die größten Revolutionen wurden mit leidenschaftlicher Emphase verkündigt. Und das Resultat war ein kümmerliches Compendium, das sich von dem Troß nur durch einige unübertreffliche Sonderbarkeiten unterschied. Seine Psychologie sollte eine Vereinigung der rationalen und empirischen werden. Die Vorrede verspricht Wunder, aber das Buch selbst ist ein gekünstelter, mit trockenen Farben zusammengepinselter Schematismus. Daß er zuletzt das Recht, die Moralität, Sittlichkeit, Kunst und Religion in die Psychologie breit genug hineinzog, ist ein Hauptbeweis, wie wenig entschieden er das Gebiet des subjectiven Geistes überhaupt gefaßt hatte.

Meine Arbeit will eigentlich nur ein Commentar des Entwurfs sein, den Hegel in der Encyklopädie gegeben hat. Sie macht in Ansehung der Grundanschauung und der allgemeinen Organisation des Stoffs nicht auf die geringste Neuheit Anspruch. Diese Treue halte ich für ein Hauptverdienst, denn zunächst muß doch die Schule dem Meister sich wirklich anschließen, nicht ihn voreilig verlassen. Nur so kann die Hegel'sche Philosophie, diese wunderbare Saat eines

der größten Geister, von Innen aus durch ein in sich erstarkendes Wachsthum weiter, oder, was der Lieblingswunsch und Lieblingsausdruck der jüngeren Kronprätendenten der Speculation ist, über sich hinaus geführt werden. Die Detailverarbeitung, die concrete Entfaltung in's Einzelne hin, muß am besten die Wahrheit des Allgemeinen rechtfertigen oder widerlegen. Die Kritik ist dann nur Folge der immanenten Transcendenz. — Daß Hegel's Philosophie im Lauf der Weltgeschichte nicht die letzte ist, hat er selbst zur Genüge gewußt und mit dem heitersten Humor ausgesprochen. Allein aus bloßer Besorgniß für den Fortschritt sich auf sein System gar nicht einlassen, neben ihm zu einem höheren Standpunct fortschlüpfen, statt durch ihn hindurch schreiten zu wollen, ist ein verkehrtes Thun. Hegel gehört einmal nicht zu den untergeordneten Philosophen, die man, ohne sonderlichen Nachtheil für die Wissenschaft, ignoriren und beseitigen kann. Die Lust zur Production muß allerdings immer durch die Hoffnung angefacht werden, einen Schritt weiter zu thun; denn das Ueberflüssige zu vollbringen, Tautologieen zu machen, kann nur dem geistlosen Subject beifallen. Daraus folgt jedoch noch nicht, daß die Eitelkeit für jede kleine Veränderung und Erweiterung die Prätension einer Umwälzung der Philosophie machen und den Fortschritt mit übereilter Hast auf Kosten der Gründlichkeit forciren dürfe. Wenn man bloße Umstellungen schon für neue Schöpfungen hält, so sind dergleichen oft nur Verschlechterungen, weil man zur eigentlichen Ansicht Hegel's noch nicht einmal durchgedrungen war, deren Erkenntniß solche Modificationen unmöglich gemacht hätte, während man sich nun in ihnen als mit neuen Ideen hintergeht.

Nichts scheint mir also lohnender, nichts für die gegenwärtige Epoche der Philosophie ergiebiger, als Hegel so viel möglich auf den Fersen nachzufolgen, um nur erst mit voller Bestimmtheit zu wissen, was er wirklich dachte, denn wie tief und allseitig Hegel war, ist nicht genug zu bewundern. Dennoch fühle ich mich ihm gegenüber, so sehr ich in ihm mit

des Künstlers sich gestalten; die Moral hat zu bestimmen, wie Begierde, Neigung, Leidenschaft in ihren verschiedenen Nüancen sich zur Nothwendigkeit der Freiheit verhalten; die Philosophie der Geschichte hat die Begriffe des Localgeistes, Zeitgeistes, Nationalgeistes u. s. w. auseinanderzusetzen; die Gesetze des Denkens aber, der Begriff des Begriffs, müssen der Logik überlassen bleiben. Die Bequemlichkeit akademischer Lehrer hat Logik und Psychologie, um sie in Einer Vorlesung zu behandeln, so durcheinander geworfen, daß die Scheidung der objectiven Selbstbestimmungen des Denkens d. i. der Kategorieen, von dem subjectiven, formalen Denkproceß, der sich in den Kategorieen verläuft, jetzt nachdrücklich festgehalten werden muß. Die Confusion der verschiedenen Sphären der Philosophie muß endlich aufhören. Die Philosophie ist der äußersten Strenge fähig. Jeder Begriff kann in der systematischen Totalität nur Einen Ort haben. Daß die früheren Regionen sich schon auf die späteren beziehen, sogar Manches von ihnen anticipiren müssen, daß weiterhin in den späteren Regionen als den concreteren die früher auseinandergesetzten, die ihnen zueilten, auf die mannigfachste Weise wiederauftreten, ist dabei in der Ordnung, weil in der Idee Alles nur durch gegenseitige Vermittelung existirt.

Den rechten Ort eines Begriffs zu finden wird daher in den tieferen Gestaltungen der Idee immer schwerer, denn die Vielseitigkeit, der Reichthum der Begriffe verlockt hier das Denken leicht nach den verschiedensten Richtungen. Wie verschieden ist nicht z. B. der Traum von den Psychologen gestellt worden, denn er berührt sich mit dem Schlaf, dem Bewußtsein, der Phantasie, der Erinnerung und macht es dadurch möglich, ihn mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit bald an dieses, bald an jenes Element anzuknüpfen, während doch nur der Gegensatz von Schlaf und Wachen seine ursprüngliche Position geben kann.

Die dialektische Methode sichert allerdings vor vielen Mißgriffen; sie an sich ist untrüglich. Allein erreichen wir sie immer? Können wir uns nicht täuschen? Die begriffsmäßig

sich selbst bestimmende Trichotomie ist etwas ganz anderes, als eine dreifache Theilung überhaupt, welche einen Stoff nur übersichtlicher darstellen, nicht ihn organisch entfalten will. Die speculative Genialität wird in solchen für das Bedürfniß des Augenblicks oft das Wahre mit ihrem Tacte treffen, allein die Methode fordert mehr als Intuition; sie fordert den Beweis und macht dem Instinct des Talentes keine Zugeständnisse. Solcher, ich möchte sagen, unschuldigen Trichotomieen kommen auch bei Hegel in seinen Vorlesungen gar manche vor. In dieser Psychologie wurden mir in der Anthropologie, die so viel Aeußerlichkeiten in sich faßt, viel dergleichen nothwendig, z. B. in dem Capitel über die Racen. Als Vorbereitung zur Triplicität des dialektischen Begriffs, als vorläufiger Versuch, haben sie ihre gute Berechtigung. Nur die Prätension, ihnen bereits schlechthin speculative Dignität zu geben, darf sich nicht einschleichen, man muß auch ein philosophisches Gewissen haben. Das Meiste von dem, was Sachs treffend und eindringlich über den Zusammenhang von Wissen und Gewissen bei den Aerzten gesagt hat, können die Philosophirenden auch auf sich anwenden.

In rein logisch-metaphysischen Begriffen wie in den abstracteren Sphären der Naturphilosophie ist ein Abirren von der Methode wegen der großen Einfachheit des Stoffs allerdings weniger möglich. Aber in der Erkenntniß des organischen Lebens wie in der des Geistes sind so leicht tausend Abwege denkbar. Die Hegel'sche Methode der Speculation wäre nicht, was sie ist, die Selbstbewegung der Sache, wenn sie sich als äußerliche Form für Alles, als ein passe-par-tout behandeln ließe. Nur in Identität mit dem Inhalt hat sie Wahrheit. Alle wahrhafte Speculation hat auch von jeher keine andere Methode gehabt, nur daß Hegel ihren Begriff für sich zuerst aufgestellt und sie gleichsam aus ihrem latenten Zustande zum offenbaren Selbstbewußtsein befreiet hat. Die Methode kann also nur aus dem tiefsten Eindringen in den Inhalt sich zur Einheit mit der Form emporbilden. Daher erklärt sich, warum in der Hegel'schen Schule in der

Eintheilung eines und desselben Stoffes sich so merkwürdige Differenzen haben aufthun können, warum noch so viele Trichotomieen nicht durch immanente Genesis sich selbst geschaffen haben, sondern nur äußerlich und künstlich gemacht sind. Begreiflicherweise ist gerade denen dies nicht selten begegnet, welche nach Außen hin die Aufrechthaltung der Methode mit Energie verfechten und in ihren eigenen Arbeiten eine gewisse Koketterie damit lieben. Ja, bei Einigen ist eine grobe Selbsttäuschung dadurch entstanden, daß sie das Geheimniß der Methode darin zu besitzen glaubten, einen Paragraphen mit demselben Wort wieder anzufangen, mit welchem sie den vorhergehenden beschlossen hatten. Die speculative Methode führt zu einer solchen Verschlingung von Ende und Anfang. War aber das Ende immer wirkliches Ende, inneres Resultat? In vielen Fällen nicht. Es herrschte nur assertorische Zufälligkeit, welche sich vor der ausführlicheren Darstellung vorher ein Schema zurecht gemacht hatte. Wer hat dies nicht an sich erfahren?

Der Werth der Methode, die keine Lullianische Kunst ist, wird durch ein solches Zurückbleiben hinter ihren Forderungen nicht im Geringsten beeinträchtigt. In allen Zonen der Philosophie ist sie uns zum Compaß gegeben. Ohne ein Kriterium der Wahrheit im Sinne der Stoischen und Epikuräischen Schule zu sein, hat sie das unsterbliche Verdienst, den logischen Formalismus, wie den psychischen Subjectivismus auf das Gründlichste vernichtet zu haben. Hegel selbst ist in dieser Hinsicht der Vermeidung alles Formalismus mit seinem liberalen Beispiel vorangegangen. Er hat nicht die Caprice gehabt, eine Unfehlbarkeit durch ein Zurückhalten jeder Veränderung von seinem System zu affectiren. Man vergleiche z. B. die Lehre vom Wesen in der Logik und in dem Abriß der Logik in der zweiten Ausgabe der Encyklopädie. Wie ganz andere Stellung haben hier der Begriff des Scheines, des Inhaltes, der Nothwendigkeit u. s. f. erhalten! Die stereotype Wiederholung, lediglich des traurigen Ruhms halber,

sich treu und consequent geblieben zu sein, ist in der Philosophie lächerlicher als irgendwo.

Eine dritte Beschränkung entstand dadurch, daß ich in der Entwicklung ein symmetrisches Verhältniß der einzelnen Theile zum Ganzen zu beobachten hatte. Jedes Moment der Psychologie: Empfindung, krankes Selbstgefühl, Phantasie, Sprache, Denken u. s. w. ist einer umfassenden Darstellung fähig, denn jedes ist relativ der ganze Geist und breitet sich in sich selbst zu einer Unendlichkeit aus. Es ist oft schwierig, sich von dem Verfolg in das Specielle zurückzuhalten. Allein so anziehend dasselbe sein mag, so muß es doch in seiner Ausbreitung durch die Coordination mit den übrigen Momenten auf das durch den Totalumfang bedingte Maaß zurückgeführt werden. Man wird diese Beschränkung nicht mit der zuvor besprochenen verwechseln. Wenn ich, um nicht die tödtlichste Langeweile zu erregen, oft erörterte, allgemein geläufig gewordene, ausgemachte Begriffe etwas kürzer hielt, so bin ich ihnen deswegen noch nicht überhaupt vorbeigegangen, sondern habe, trotz ihrer Verkürzung, die nothwendige Eurythmie, das ihnen durch die Idee zustehende legitime Längenmaaß zu beobachten geglaubt. Daß die Phänomenologie an Umfang hinter der Anthropologie und Pneumatologie zurückstehen muß, wenn man, wie hier geschehen mußte, von dem concreten Inhalt der Objectivität abstrahirt, liegt in der Einfachheit ihres Gegensatzes.

Ich will nicht leugnen, daß mir in Betreff der Darstellung nicht wenige unserer jetzigen philosophischen Schriften durch gänzliche Verhältnißlosigkeit der einzelnen Theile eines Ganzen, durch die überaus nachlässige oder geschraubte Schreibart barbarisch vorkommen, daß ich nach der Verwirrung eines solchen modernen Jargons mich an der klaren Gruppirung und dem nüchternen Styl eines Garve, Irwing, Reimarus und ähnlicher schlichten Leute aus dem vorigen Jahrhundert herzlich erquicken kann und daß ich gestrebt habe, solch' Unwesen nach Kräften zu vermeiden. Die Seele der wissenschaftlichen Darstellung muß die Dialektik der Methode

sein und bleiben. Durch sie allein kann sie Nothwendigkeit mit Freiheit vereinigen. Allein von dieser Seite der Erkenntniß der Idee ist die ästhetische der Darstellung noch sehr unterschieden. Ohne den Inhalt ist natürlich ein noch so schulgerechter oder geleckter Styl in der Philosophie nicht blos werthlos, sondern sogar widerlich, weil er mit dem Ernst der Sache zu sehr contrastirt. Der wissenschaftliche Inhalt bringt sich selbst seine Form hervor. Nur in dieser Hinsicht kann von Kunst in der Wissenschaft die Rede sein, und ohne solche Erkenntniß werden z. B. die Schönheiten des Aristotelischen Styls als eines philosophischen immer verkannt werden, worüber neuerdings Stahr viel Treffendes gesagt hat. Die Wissenschaft zum Kunstwerk erheben heißt nicht, wie es sonst wohl von philiströsen Kathederhelden verstanden wurde, ihren Ernst durch Späße und blumichte Redensarten verstecken, heißt nicht, sie zu einem Roman der Intelligenz herabwürdigen, sondern die Systematik der Wahrheit, wie sie an und für sich ist (was man auch wohl natürliches System nennt), auf eine ihrer würdige Weise offenbar machen. Die Hegel'sche Methode kann, wie zuvor angedeutet wurde, auch als Formalismus sowohl in unbewußtem Irrthum als mit bewußter Absicht, um den Schein der letzten Tiefe zu erheucheln, gemißbraucht werden. Dann ist sie selbst nicht erreicht. Nur ihr Gerüst ist vorhanden. Aber ihrem Begriff nach ist sie als die von dem Philosophen freie Selbstbewegung der Sache der kräftigste Impuls zu einer schönen Darstellung. Mit blos logischer Subtilität ist hier so wenig auszureichen, als mit einer äußerlichen Anwendung der Hausmittel, welche die Rhetorik zur Belebung des Styls empfiehlt. Die Rhetorik ist gar keine so üble Sache, wofür sie neulich sich hat müssen erklären lassen; die Alten, die so schön schrieben, daß wir der Bildung durch sie noch immer nicht entrathen können, haben sie nicht verachtet, sondern mit Liebe gepflegt: aber freilich muß der Sprechende, der Schreibende ihre Regeln schon von vorn herein besitzen; sie müssen ihm eine unmittelbare Gewohnheit und Nothwendigkeit ge-

worden sein. Form und Inhalt müssen sich mit einem Schlage hervorbringen. Kläglich, wenn man merkt, daß, um die Darstellung aufzuschmücken, um einen Effect zu machen, hier eine Frage, dort ein Ausruf, da ein Bild angebracht ist!

Hier möchte ich nun für die Philosophie an einen Gedanken Herbart's erinnern. Herbart hat es mehrfach ausgesprochen, daß jeder Gegenstand seine eigenthümliche Methode habe. Eine allgemeine Methode für das ganze philosophische Geschäft kennt er auch, die der Beziehung, die Beseitigung der Widersprüche, welche die gewöhnliche Erfahrung unserm reflectirenden Denken liefert. Insofern aber jedes Object eine für sich abgeschlossene Totalität ist, insofern jedes sein qualitatives Centrum hat, wodurch es eben dies und kein anderes ist, muß auch seine Darstellung, also, wenn man es schärfer ausdrücken will, die Methode derselben, eine andere sein, einen qualitativ andern Ton anschlagen. Die allgemeine Methode der Wissenschaft muß sich unaufhörlich individualisiren; sie muß die Sprache des jedesmaligen Objectes sprechen. Dieser Gedanke scheint mir eben so wahr als fruchtbar. Die Mannigfaltigkeit des Universums wird auf diese Weise zum wirklichen Reflex in der Wissenschaft. Wie unerträglich ist die Plattheit der Compendien, welche für Alles denselben Ton oder besser gesagt Pfiff haben, welche nicht begreifen, daß die Logik eine ganz andere Manier als die Aesthetik erheischt. Je mehr der Philosophirende von dem Gegenstande selbst hingenommen ist, je mehr er sich in den bestimmten Inhalt vertieft, um so mehr muß seine Darstellung von der Wesenheit desselben gefärbt werden. Dieser intensive Duft, dies einen Styl durchwürzende und doch nirgends arrogant sich hervordrängende Aroma ist natürlich ohne Phantasie unmöglich. Dieser Hauch der heimathlichen Atmosphäre kann sogar entschiedene Fehler vergüten. So ist es mir z. B. mit einem Buche vorgekommen, das im Einzelnen viel Unrichtiges enthalten soll, mit Schelver's Formengeschichte der Pflanze. Die elfenhafte Zartheit, das stille Thun der Pflanzenwelt zittert darin durch alle Poren des Styls.

Hegel ist auch in dieser Beziehung bewunderungswürdig. Ich habe mich anderwärts über seine Schreibart weitläufiger geäußert. Daß man mein Urtheil bis jetzt mehr bespöttelt als anerkannt hat, ist in der Ordnung; denn um ein philosophisches Kunstwerk von Seiten seiner Darstellung zu verstehen, dazu bedarf es eben sowohl der philosophischen Erkenntniß als des Sinnes für stylistische Schönheit. Daß sich beides für die Auffassung vereinigt, ist jedoch nicht allzuoft der Fall. Man wird in einiger Zeit schon sehen können, wie sich Hegel's Sprache durch eine Menge von Canälen als ein mächtiger Strom in unsere Literatur ergossen hat; selbst seine Gegner haben dem Zwang seines fernhintreffenden Ausdrucks nicht widerstehen können, und Alles, was seit einem Decennium von Berlin in der Literatur ausgeht, ist, bis auf raisonnirende Artikel in der Preußischen Staatszeitung, selbst über Materien, wie die Vollblutsfrage, davon inficirt.

Daß der Philosoph im Bewußtsein, welche Schwierigkeit es koste, sich auf den Standpunct der Speculation zu erheben, die Resignation auf allgemeine Verständlichkeit haben müsse, ist mit Recht oft genug gesagt worden. Aber dies Bewußtsein und dies Sagen darf kein Freibrief für das Abstruse und Pedantische werden; denn, von respectabeln Ausnahmen abgesehen, nur zu oft ist mit ihnen auch Unklarheit und Engherzigkeit, eine falsche Tiefe des Inhalts und Armuth der Form verbunden. Trotz jener Versicherung sind denn auch die Philosophen selbst eifrig darauf bedacht, ihrer Wissenschaft die größte Ausdehnung zu schaffen, von dem Universitätslehrer an, der gern mit einem zahlreichen, wo möglich überfüllten Auditorium prunkt, bis zum einsamen Schriftsteller hin, der auf das Besprochenwerden in den Journalen und in verschämter Stille auf eine zweite Ausgabe seines Buches wartet. Hegel hat sogar ausdrücklich darauf bestanden, daß die Philosophie so gut wie jede andere Wissenschaft lehrbar sein müsse. Herr Rixner charakterisirte daher die Philosophie desselben im dritten Band seiner Geschichte der Philosophie als eine solche, die „angehenden Candidaten der Philosophi-

besonders empfohlen werden müsse. Herbart schrieb seine Encyklopädie hauptsächlich, um die Resultate seines Forschens zu popularisiren. Fichte machte einst den Versuch, das Publicum zum Verständniß zu zwingen. Schelling warf in neuerer Zeit Hegel seine Sprache als eine schwerfällige und schwerverständliche bitter vor und lobte uns die Franzosen als ein nachahmungswürdiges Muster im philosophischen Styl. Von allen Seiten wetteifern also die Philosophen um die Allgemeinheit des Verständnisses. Zu Hegel faßte man im größern Publicum erst dann ein entschiednereS Zutrauen, als Hotho seine Aesthetik, Förster seine vermischten Schriften herausgab. Ein Erstaunen wurde bemerkbar, daß Hegel doch wohl nicht so unvernünftig sei, als wofür man ihn nach gemeinem Urtheil hatte halten müssen. Welcher Schwung der Phantasie in der Aesthetik, welche praktische Umsicht in den Gymnasialreden, welche Kenntniß und Freimüthigkeit in den politischen Aufsätzen, welche Laune in den Theaterkritiken, selbst über Raupach'sche Stücke, welche Gemüthlichkeit in den Briefen! War das noch der seiner widersinnigen Ideen, seiner holprigen Sprache wegen so verrufene absolute Philosoph? Wir wollen uns nicht leugnen, daß es Hegel hierin bei Vielen, wie Goethe erging, der auch erst, nachdem er durch Eckermann's Gespräche in einer mehr currenten Form, im Kleide der Bürgerlichkeit hervortrat, zur rechten Anerkennung, namentlich in Ansehung seines Gemüths gelangte. Nun erst fand man, was man in den höheren Formen, die aller Welt längst vor Augen lagen, nicht hatte sehen können.

Die Popularität ist nun insbesondere von der Hegel'schen Schule gefordert worden. Man hat gemeint, Hegel selbst habe allerdings noch zu viel mit der Arbeit zu thun gehabt, die Stollen seines Bergwerks zu graben und die bösen Gewässer abzuleiten. Aber die Schüler, die nun Alles schon eingerichtet fänden, könnten das gediegene Metall der angegangenen Erzadern wohl schon in leichterer und zierlicher Form in den allgemeinen Verkehr bringen. Diese Ansicht hat in gewissem Sinn ganz Recht, nur darf sie nicht dahin ausge-

deutet werden, daß die Popularität zum Trivialisiren ausarte, daß die Veranschaulichung durch Bilder und Beispiele die reinen Conturen des Begriffs überwuchere und das überhäufige sich Einlassen auf Nebenbestimmungen, welche sich wirklich von selbst verstehen, die Schärfe der Hauptmomente abstumpfe. Die philosophische Darstellung kann ohne die Kunst der Weitläufigkeit nicht bestehen. Weitläufigkeit im schlechten Sinn ist leere, abstracte Tautologie. Die Philosophie bedarf der Weitläufigkeit im guten Sinn, denn sie muß beweisen. Sie muß im Vorwärtsgehen immer wieder zurückgehen. Jeder Fortschritt dagegen ist das Resultat eines Sieges und zugleich eines Sieges, der nur nach rückwärts Frieden bringt, vorwärts dagegen den Blick auf neu zu erstürmende Batterieen richtet. Diese Kunst der Weitläufigkeit haben die alten Griechen vortrefflich verstanden. Neuere Philosophen müssen gewöhnlich erst den Jugenddrang abschütteln, bevor sie darin einige Vollkommenheit erreichen. W. v. Humboldt hat uns in unseren Tagen ein großes Beispiel der didaktischen Virtuosität hierin gegeben; in der Hegel'schen Schule zeichnet sich Gabler dadurch aus, nur einen gewissen poetischen Schmelz, der bei Hegel überall hervorblickt, vermißt man ungern. Wenn nun aber die Speculation gegenwärtig mit der dramatischen Anlage des Ganzen die epische Ruhe und gleichmäßige Genauigkeit für das Einzelne zu vereinigen hat, wenn sie zum genetischen Proceß verpflichtet ist, so folgt daraus noch nicht, daß das, was ich scherzend Weitläufigkeit nenne, eine monotone Wiederholung der abstracten Momente der Dialektik nöthig mache. So scheinen manche die Sache verstanden zu haben und ersparen nun dem Leser nicht, ihm jedesmal ausdrücklich zu sagen, welches das abstracte, welches das negative und concrete Moment der Entwicklung sei. In der Sache, in der objectiven Dialektik, müssen diese Momente vorhanden sein und der Philosoph muß auch das Bewußtsein darüber haben; denn die Philosophie soll den logischen Zusammenhang nicht blos als Naivetät, sondern als eine in sich reflectirte Erkenntniß besitzen. Daß man ihn aber

beständig mit Feierlichkeit ankündige, scheint mir etwas nach Schulmeisterei zu schmecken. Es kommt mir vor, wie der alte Brauch, daß, bevor ein Essen auf einer herrschaftlichen Tafel niedergesetzt ward, ein Bediente es zur Thür herein ansagen mußte.

Mit der Nothwendigkeit der Philosophie, Alles herauszusagen, welche das ist, was man mit einem verwerfenden Nebenblick das Scholastische zu nennen pflegt, contrastirt nun unstreitig jene moderne Manier auf's Aeußerste, die, auf momentane Erregung, nicht auf eine sanfte, doch nachhaltige Erschütterung abzweckend, im Andeuten, Lückenlassen, Pointiren, schillernden Combiniren, im assertorischen und hypothetischen Urtheil ihre Stärke hat, Formen, von denen die Philosophie, ohne sich selbst untreu zu werden, am seltensten, nur aus Noth, einen einstweiligen und vorübergehenden Gebrauch machen darf. Eben so wenig darf die Philosophie mit der Poesie zu einer so nebulosen Einheit sich verbinden, wie Novalis sie träumte. Und noch weniger kann sie sich mit einem gewissen unperiodischen haché befreunden, das über seine Cruditäten einen dünnen Milchschleim gießt und das von Halbgebildeten als eine ganz wunderbare und wie bei Jahrmarktsseltenheiten noch nie gesehene Schönheit des Styls gepriesen wird. Poesie und Prosa als verschiedene Formen der Darstellung können sich innerlich nur dadurch vereinigen, daß sie äußerlich ihre Selbstständigkeit so entschieden als möglich sondern. Man kann die Prosa nicht poetisch machen, sie muß es werden. Das Geheimniß der Poesie liegt immer in der Idee. Wo sie fehlt, da fehlt auch der Sprache ihr Zauber. Wenn ich eine Anweisung gebe, Mausefallen einzurichten, Flintenläufe zu putzen, Pferdeställe zu bauen, u. dgl. m., so mag ich alle Deutschen Classiker gelesen haben, ich werde meinem Ausdruck doch keine Poesie geben können.

Ich bin weit entfernt, mit diesen Bemerkungen mich gegen die höhere Lebensfülle zu erklären, welche die Choragen der jetzigen Epoche der schönen Literatur unserem Styl zu geben suchen; denn daß alle diese Schriftsteller vortrefflich zu schreiben wissen, wenn sie wollen, wird ihnen auch der

herbste Beurtheiler nicht absprechen. Eben so wenig, daß sich in ihrer Darstellung ein neues Element offenbart, das man, in Ermangelung genauerer Bestimmung, bis jetzt das Moderne genannt und das man nur erst so definirt hat, es bestehe darin, sich nicht genirt zu fühlen. Nur gegen die widrigen Ausartungen dieser Modernität und gegen die Meinung, als wenn unsere Prosa bis auf die laufende Epoche von dem Reiz der Poesie ganz verlassen gewesen wäre, muß ich mich erklären. Sonst halte ich dafür, daß die Philosophie sich nicht zu vornehm dünken muß, ihrer Darstellung die Taufe der Modernität zu geben, denn mit anderen Worten heißt dies nur, den Fortschritt des Geistes, das Ferment der rastlos fortbildenden Weltanschauung (sollte sie auch zunächst negativen Erscheinungen sich offenbaren) in sich aufnehmen. Von diesem Grunde ist die Veränderung des Styls nur die Folge. Der gewöhnliche Compendienstyl der Philosophie, der einer verjährten Bildung nur auf neuen Krücken forthilft, liegt durch eine Kluft hinter uns. Während uns auf jeder Seite bei Kant, Fichte, Schelling, Hegel das ewige Immergrün des Gedankens anlächelt, überfällt uns bei dem Einblick in diese dürftigen Abstractionsgespinnste eine durchfröstelnde Oede. Das Contagium der siechen Intelligenz steckt uns mit seinem langweiligen Tode an. Was nun die Philosophie von stylistischer Seite aus dieser modernen Schule sich unbedingt aneignen kann, das finde ich in folgenden Worten eines scharfsinnigen Kritikers aus ihr selbst am besten ausgedrückt: „wenn irgend etwas unserer neuen Prosa einen originellen Charakter gegeben hat, so ist es die künstliche Natürlichkeit und natürliche Künstlichkeit der Heine'schen Diction, dies naive Spiel mit der Sprache, dies kluge Berechnen ihrer Wirkungen und Wendungen für diesen oder jenen Gedanken, dies Auflösen sogar der lexikalischen Bestimmungen und Zurückgehen auf die den figürlichen Bedeutungen zum Grunde liegenden sinnlichen Anschauungen, dies beredte Stammeln, diese geschwätzige Einsylbigkeit, dies Wiederschaffen des schon Geschaffenen und Umbilden des längst Gebildeten. Heine nimmt

kein Wort in den Mund, ohne es vorher an den Lippen kostet zu haben. Heine kann keine Abstraction in seine Vorstellungen aufnehmen, ohne nicht dafür ein concretes Bild zu suchen. Heine hat unserer Kunst, sich auszudrücken, unendliche Reichthümer verschafft. Er hat die Prosa mit der Pflugschaar des Dichters umgeackert." Niemand wird dieser Schilderung die Wahrheit absprechen, aber Niemand auch, so paradox es klingen mag, daß viele Züge derselben auch auf Hegel's Diction passen. Wegen dieser Verwandtschaft der Hegel'schen Sprache mit der der modernen Deutschen Literatur halte ich dafür, daß die Hegel'sche Philosophie auch die Aufgabe der stylistischen Fortbildung der Speculation überkommen hat.

Aber für diese Seite einer philosophischen Production bedarf es eben sowohl der Stimmung, als für die Realisirung eines Kunstwerks. Die allgemeine Conception eines Gedankens, die Forschung, das Geschäft des Zweifels, ist sehr unterschieden von der Beseelung, welche der Darstellung dadurch eingehaucht wird, daß eine Gedankenmasse temporär eine gewisse Reife in uns erreicht hat, die wie ein in Fluß gebrachtes Metall in eine Form drängt. Ein solcher Abschluß wird immer nur ein relativer sein, denn die Wissenschaft darf sich hier nicht des Glückes der Kunst rühmen, welche über eine Schöpfung, in der Form und Inhalt sich bis zur Sättigung durchdringen, nie wieder hinauszugehn hätte. Hat man ein Buch drucken lassen, so kann die vernünftigerweise nie stillstehende Forschung uns nach einem Jahre schon in sachlicher Hinsicht vielfach unzufrieden damit machen, und Andere, denen wir dies merken lassen, können uns vorwerfen, daß wir unsere Studien vor den Augen des Publicums machten. Besinnt man sich über diese fulminant sein sollende Phrase, so ist dies im Grunde immer so gewesen und bei den berühmtesten Autoren gerade am meisten. Um so weniger sollen wir uns über solchen Vorwurf grämen — haben wir anders in der That dem Gebot unseres Genius gehorcht und all' unser Streben in das Werk gelegt —, als wir Menschen des neunzehnten Jahrhunderts bei dem provisorischen und ephemeren

Charakter unserer ganzen Existenz die antike Allmäligkeit nicht mehr beobachten können. Stolze Namen haben sich schon herabgelassen, ihre solide Gelehrsamkeit dem Volk in Heftlieferungen anzubieten. Einige, wahre Riesen des Wissens in ihren Fächern, machen schon kein Geheimniß mehr daraus, daß sie die schöne Simplicität und Klarheit des Goethe'schen Styls anstreben. Der Augenblick scheint zu nahen, wo die verschiedenen Wissenschaften sich auch in der Sprache verstehen können, wo der Geist der Wissenschaft in allen Disciplinen mit Zungen redet und auch die Philosophie ihre Emancipation von allem unnützen Pedantismus feiert.

Nur wird es im sich durchkreuzenden Strudel der Interessen immer nothwendiger werden, sich der möglichsten Kürze zu befleißigen, denn für Zeit wird man noch mit der Zeit Königreiche bieten. —

Eine andere Betrachtung muß ich der Benennung meines Buches widmen. Für die sich fortbildende Wissenschaft reichen die hergebrachten Namen zur entsprechenden Bezeichnung oft nicht mehr aus, allein man kann darum auch dieselben noch nicht aufgeben, sondern wird mitunter versucht sein, zur ältesten als der einfachsten zurückzukehren. Da z. B. in der Hegel'schen Schule der Begriff der Dialektik ein ganz anderer geworden ist, als was das gewöhnliche Bewußtsein darunter versteht, so wäre es nicht unmöglich, daß dieser Ausdruck für die Totalität der Kategorieen wieder in Geltung träte, da man gegenwärtig, um Mißverstand zu vermeiden, dem Logischen auch immer die Erinnerung an das Metaphysische hinzufügen muß. Hegel unterscheidet bekanntlich den Geist als den subjectiven, objectiven und absoluten. Der subjective Geist muß die ihm unmittelbar anhaftende Natürlichkeit abstreifen und sich in der Allgemeinheit seiner Freiheit erfassen lernen, so daß er zur Objectivität der That fähig wird. Der objective Geist wird sich als der Volksgeist offenbar, der jedoch seine Wahrheit nicht in sich, sondern im Geist der Menschheit hat. Der Volksgeist steht nur als ein Glied in der Reihe anderer Volksgeister da. Seine Geschichte geht

durch sich selbst in die Geschichte der Welt über. Der Geist als an und für sich die sich wissende Wahrheit befreiet sich in der geschichtlichen Entwicklung auch von den Schranken der Geschichte. Diese Sphäre ist die der Religion, der Absolutheit des Geistes, erscheine dieselbe als Kunst, als Glaube oder Wissenschaft. Hier erst erreicht der Geist seine höchste Befriedigung, denn als der menschliche wird er sich in dem göttlichen als seinem Wesen offenbar.

Der subjective Geist wie der objective entsprechen dem Begriff des Geistes an und für sich noch nicht. Der subjective ist endlich, denn er ist von Seiten der Erscheinung an die Natur gebunden und hat seine unmittelbare Egoität erst aufzuheben. Dies Thun ist das seiner Freiheit. Als in sich frei ist er in seiner Endlichkeit unendlich. Der objective Geist, der sich im Recht, in der Sitte und Verfassung eines Volkes das System seiner Freiheit erschafft, ist in diesem Thun unendlich. Der Inhalt seines Daseins ist die Freiheit, wie niedrig an sich vielleicht auch die Stufe sei, auf der er sie verwirklicht. Allein in seiner Unendlichkeit ist er auch endlich, denn er ist auch noch Individuum, ist an die Natur gebunden, hat eine beschränkte Geistigkeit, ist nur diese particuläre Gestaltung des Geistes. Der Geist eines Volkes überlebt allerdings relativ den Untergang seiner Individuen, denn er setzt sich in immer neuen Individuen. Allein die absolute Exstirpation eines Volkes würde auch seine reale Existenz negiren, wenn auch seine ideale in der Mnemosyne des Weltgeistes fortdauern könnte. So gingen die Ostgothen in Italien auch physisch zu Grunde. Sie starben heldenmüthig. In dem Volksgeist arbeitet eigentlich der Geist der Menschheit. Die Bildung eines Volkes zehrt endlich ihre eigene Particularität auf. In der bewußt-unbewußten Thätigkeit, im Besondern das Allgemeine zu verwirklichen, macht ein Volk selbst seine Eigenthümlichkeit verschwinden und weis't über sich hinaus. Gerade thatstarke Völker bringen oft schon in frühen Epochen Sagen hervor, in welchen die Ahnung ihres Unterganges das Thema ist. Im abso-

luten Geist hebt sich dieser Widerspruch von Endlichkeit und Unendlichkeit auf. Er ist in seiner Unendlichkeit unendlich. Begriff und Realität sind in Gott absolut identisch, nicht blos an sich, sondern auch für ihn. Der ungetheilte Mitgenuß dieser Gleichheit des Sub- und Objectiven, die Seligkeit dieser Freiheit ist das Ziel, zu welchem der subjective Geist aus seiner Individualität durch die Vermittelung der Objectivität hin sich fortringt.

Die gewöhnliche Trichotomie in dem Begriff des subjectiven Geistes als Leib, Seele und Geist existirt bei Hegel nicht. Ein witziger Autor hat diese Abstractionen, aus deren Aggregat eine todte Philosophie den Menschen bestehen läßt, dadurch persiflirt, daß er meint, zur Existenz des Menschen gehöre jetzt viel mehr, z. B. Geld. Die Psychologie behandle den Leib wie einen Kaliban, die Seele als einen Ariel, den Geist als den Lord Abstract, der auf die Frage, ob er an die Unsterblichkeit der Seele glaube, mit lakonischem Pathos nur zu erwidern weiß: die gerade Linie sei der kürzeste Weg zwischen zwei Puncten. Diese abstracte Triplicität ist in der neueren Zeit durch die Anknüpfung, welche sie im Paulinischen Lehrbegriff und in Gnostischen Systemen findet, durch die Theologen und theologisirenden Philosophen wieder sehr beliebt geworden. Hegel setzt dagegen für die Wissenschaft vom subjectiven Geist den Begriff der Leiblichkeit als der Naturphilosophie angehörig schon voraus und unterscheidet den Geist als Seele, Bewußtsein und Geist. Es ist dasselbe Subject, das in diesen verschiedenen Stufen der Entwicklung, die auch für es zu besonderen Zuständen werden, erscheint. Der identische Geist wird sich selbst ein anderer. Als selbstbewußter Geist erst ist er, was er seiner Substanz nach schon als Seele ist. Er muß sich daher aus seiner Natürlichkeit heraus arbeiten. Sie ist das Element, von und in welchem er sein Dasein beginnt. Nicht die bloße Beziehung auf die Leiblichkeit, sondern das wirklich identisch Sein mit ihr ist das Psychische im engeren Sinn. Und doch ist die Natürlichkeit der Seele nur

die Grundlage, nicht der Grund des Geistes. In dieser Identität seiner mit der Natur ist er schon der Gegenstoß gegen sie, weil er an sich über die Natur hinaus ist und diese an sich ihm inwohnende Hohheit auch für sich setzen muß. Auf dieser Nothwendigkeit beruht die ganze Anthropologie, welche ihrer jetzigen Bestimmtheit nach in der That erst von Hegel geschaffen ist. [Ein hierhergehöriger Versuch Erdmann's, die Anthropologie durch die Entwicklung des Zusammenhanges zwischen Leib und Seele neu begründen zu helfen, ist mir bis jetzt nur aus literarischen Ankündigungen bekannt.] Der Geist muß aber mit seiner Natürlichkeit brechen, weil er, was das Thier nicht ist, in seinen seelischen Zuständen an sich schon Bewußtsein ist. Als Bewußtsein ist er ein Selbst. Als ein Selbst ist er wesentlich allgemeines Selbst. In ihrer Bestimmtheit ist die Allgemeinheit die Vernunft. Das Bewußtsein ist ohne alle Sinnlichkeit absolute Idealität. Aber erst, wenn das Subject als das vernünftige sich selbst einen Inhalt erschafft, ist es wirklicher Geist. Wär' es möglich, daß wir nur als Gefühl oder Bewußtsein existiren könnten, so würden wir nie lieben oder hassen, nie einen Staat oder ein Kunstwerk hervorbringen u. s. w. Denn so wesentlich dem Geist für seine concrete Offenbarung das Organ der Leiblichkeit ist — wie sollte er sich sonst seinem Inhalt nach zur Erscheinung bringen? — und so nothwendig ihm die Vernünftigkeit ist — denn ein Blödsinniger, ein Verrückter sind nur der realen Möglichkeit nach Geist — so erschöpft doch weder der Begriff des Seelenhaften noch der des Bewußtseins den Begriff des Geistes. Als Geist findet der Geist nicht mehr in sich eine Natur vor, der er sich einzubilden, die er sich zum Werkzeug zu unterwerfen hätte; noch findet er im Unterschied von seinem Selbst Objecte, oder sein eigenes Selbst als Object oder die Vernunft als sein universelles Object vor, sondern er findet sich selbst als einen bestimmten theoretischen oder praktischen Inhalt vor, als welchen er selbst sich setzt, in dessen Gesetztsein er sich selbst seine Form gibt.

Für die Lehre vom subjectiven Geist ist also, wenn wir auf ihren Ursprung sehen, nach rückwärts hin die Philosophie der Natur die nächste Voraussetzung. Diese endigt mit dem Begriff des menschlichen Organismus. Indem die Natur in diesem ihre Vollendung erreicht, geht sie zugleich mit ihm über sich hinaus. Alles verkündigt an ihm, daß er nicht eine vernunftlose Seele, sondern den an sich vernünftigen Geist zu seinem Inhalt haben soll. Den Thierorganismen haucht Gott Leben, dem menschlichen Organismus seinen Geist ein.

Nach vorwärts hin, wenn wir auf das Ende der Lehre vom subjectiven Geist reflectiren, ist die praktische Philosophie die nächste Voraussetzung; denn die Betrachtung dessen, was der Mensch im Kreise seiner Subjectivität bleibt, ist wesentlich von der verschieden, welche untersucht, zu was er sich objectiv durch die ihm immanente Vernunft und Freiheit macht. Die Objectivität erst ist die Wahrheit der Subjectivität. Daß ein Mensch da ist, lebt, den Gebrauch aller seiner Sinne gewinnt, seiner Anlagen inne wird, die sich ihm darbietende Welt im Bewußtsein erfaßt, daß er denkt und begehrt, ist unendlich viel und doch in Verhältniß zur Sittlichkeit oder gar zur Religion so sehr wenig. Erst durch diese bekommt er einen objectiven, wahrhaft menschlichen Werth. Die praktische Objectivität beginnt im Recht mit dem Setzen einer Freiheit in einem Dasein, bei welchem von der Individualität des Subjectes ganz abstrahirt werden kann. Die Persönlichkeit ist der Begriff, welcher den subjectiven Geist von dem objectiven scheidet und sie doch verbindet. Die Persönlichkeit ist der subjective Geist, aber der seine allgemeine Freiheit als objective Nothwendigkeit äußerlich zur Geltung bringende.

Hat man sich so die durch den systematischen Gang der Wissenschaft geforderte Selbstbegrenzung der Lehre vom subjectiven Geist klar gemacht, so muß die Beibehaltung dieser Benennung ihrer Präcision halber höchst wünschenswerth erscheinen, denn es wird dadurch eine auch äußerliche Einheit

der ganzen Philosophie des Geistes gesetzt. Zugleich muß es aber darum zu thun sein, mit der üblichen Terminologie, so vogelfrei sie geworden ist, nicht zu schroff zu brechen. Hier scheint mir nun, daß die von Hegel gewählte Benennung für die Lehre vom Geist im engern Sinn als Psychologie zu umfassend ist, denn der historischen Entwicklung nach hat dieser Ausdruck immer Elemente umschlossen, welche eben sowohl auch in der von Hegel sogenannten Anthropologie und Phänomenologie vorkommen, wie Empfindung, Erkrankung des Selbstgefühls, Bewußtsein u. s. f. Es scheint mir daher ein unnöthiger Zwang zu sein, der dem Worte durch die Beengung auf die Sphäre der theoretischen und praktischen Intelligenz angethan wird. Aus der Aristotelischen Psychologie, von welcher Hegel meinte, daß wir uns an ihr insbesondere zu einer vernünftigen Auffassung des Geistes wieder zu orientiren hätten, kann man solche Beschränkung am wenigsten herleiten, denn Aristoteles handelt wie von der denkenden, so, und zwar am weitläufigsten, von der ernährenden und empfindenden Seele. Man wird es daher wohl billigen, wenn ich das Wort Psychologie auch für die Hegel'sche Philosophie wieder in die Geltung einsetze, die es von jeher bis herunter auf Eschenmayer, Fischer (in der Schweiz), die beiden Carus, Beneke, Herbart und andere neuere Bearbeiter gehabt hat, dagegen für die von Hegel als Psychologie bezeichnete Region den Namen Pneumatologie in Vorschlag bringe, der früherhin ja auch in der Wolf'schen Schule für Psychologie gebraucht ward. Die Benennung Anthropologie für den ersten Theil der Psychologie, in welchen immer noch das Somatische als Bedingung seiner ganzen Breite nach eintritt, läßt sich aus der Geschichte der Wissenschaft nicht in demselben Sinn rechtfertigen, weil für ihre Anwendung niemals ein irgend constanter Typus vorhanden gewesen ist. Dieser vage Name ist von Aerzten wie von Philosophen bald in engerer bald in weitester Bedeutung genommen worden; man vergleiche die Anthropologieen von Platner, Heinroth, v. Baer, Burdach,

Beraz u. A. Er ist aber ein Name so gut als andere und mag daher der Wissenschaft verbleiben. Kant, der sich desselben für die Psychologie überhaupt bediente, hatte ein großes Recht dazu, weil er diese für sich nur in der Metaphysik zu behandeln pflegte und das Wolfsche Abstractum für seine lebendige Anschauung nicht ausreichte. —

Eine andere Schwierigkeit war der Anfang, nicht der sachliche, der nie fehlen kann, sondern der einleitende. Hier habe ich mich ganz einfach zu benehmen gesucht, indem ich glaube, die Ableitung der Psychologie, ihre Stellung im System, muß der philosophischen Encyklopädie überlassen bleiben. Der historisch-kritische Beginn wird sich seit Aristoteles dem Kathedervortrag immer empfehlen, weil bei ihm der Lehrer in einem unmittelbaren Verhältniß zur Zeitbildung steht. Allein er wird jetzt durch die abgesonderte Behandlung der Geschichte der Philosophie, welche zur Zeit des Aristoteles noch nicht existirte, entbehrlicher gemacht; es ist schwer, das rechte Maaß darin zu halten, denn das Historische einer besonderen Wissenschaft wird immer erst recht interessant, wenn man sich in das Einzelne einläßt; Thatsache führt zu Thatsache, Erinnerung zu Erinnerung. Der sachliche Anfang selbst wird durch solche Blicke auf die Bildung der Wissenschaft dem Verständniß leichter gemacht, aber nicht erspart. Hier muß jede monographische Entwicklung anzugeben wissen, wie sie sich zum System der Idee verhält. Kann dies, wär' es auch negativ gegen ein bestimmtes System, nicht gesagt werden, so fehlt der Ueberblick über den inneren Zusammenhang der Wissenschaften und man hat Unklarheit zu besorgen, die sich mit der Einbildung von Neuheit täuscht. Für die nähere Begründung des Anfangs ist also die encyklopädische Totalität vorauszusetzen, und man hat daher nicht zu ängstlich darüber zu sein, sondern darf sich ein frisches Zugreifen gestatten. Wir haben gesehen, daß, wer hierin zu delicat ist, es zu gut machen will, leicht scheitert. Eine „sich selbst einleitende Einleitung" zu einer Philosophie der Logik konnte sich keine Freunde, nur Spötter erwerben. Es versteht

sich, daß ich hiermit auch keinen abrupten, wie vom Himmel gefallenen Anfang in Schutz nehmen will. Nach Aristoteles ist eine abgehauene Hand keine wirkliche Hand mehr. In solcher Todtheit darf man eine Wissenschaft auch monographisch nicht erscheinen lassen. Das Blut der Totalität muß durch sie hindurchpulsiren.

In der Ausführung der Lehre vom kranken Selbstgefühl schwankte ich lange, ob ich vom Begriff des Bösen eine weitere Exposition geben sollte, stand aber aus Liebe zu einer reinlichen und das Recht jeder Sphäre ehrenden Behandlung der Wissenschaft davon ab. Für Bedenkliche daher hier nur einige Bemerkungen. Das Böse an sich ist eine rein geistige That. Es kann aber durch seine Folgen ein ätiologisches Moment zur Erkrankung des Geistes werden. Gewissensbisse können so gut rasend als die Folgen von Liederlichkeit und Völlerei blödsinnig machen. Allein im Begriff des Bösen an sich liegt gar keine Nothwendigkeit der psychischen Erkrankung. Metaphorisch kann man das Böse eine Krankheit des Geistes nennen, darf aber nicht vergessen, daß die Psychologie mit dem Begriff der ethischen Entzweiung nichts zu thun hat. Der Böse kann das gesundeste Selbstgefühl, den gleichmäßigsten Zusammenklang von Leib und Seele besitzen, während das zärtlichste Gemüth gerade durch sein liebevolles Wesen dem Irrenhause zuwandern kann. Shelley läßt den Vater der Cenci, der an diabolischer Classicität Sheakespeare's Richard III noch überbietet, furchtbar aber leider nur zu wahr sagen, wie man aus so vielen authentischen Criminalgeschichten sich überzeugen kann:

Es muß schon spät sein, denn die Augen werden
Mir schwer von ungewohnter Müdigkeit.
Gewissen! O! du unverschämte Lüge!
Man sagt, daß Schlaf, der milde Himmelsthau,
Die Seele nicht in Balsam taucht, die dich
Für einen Lügner ansieht. Ich will geh'n,
Durch eine Stunde Schlaf dich zu belügen,
Die tief und ruhig sein wird — und alsdann,
O Hölle, soll dein mächtiges Gewölbe
Vom Jubelruf der Teufel widerhallen!

Wenn ich daher mich so ausdrücke, daß der Geist an sich nicht erkranken könne, daß eine absolute Unfreiheit des Geistes nicht möglich sei, so soll damit nicht behauptet werden, daß nicht das selbstbewußte Böse (und dies erst ist das wirkliche Böse), das freie, sich offenbare Beharren des Subjects in seinem abstracten Egoismus gegen die göttliche Allgemeinheit des Wahren und Guten das absolut Unfreie sei, sondern nur, daß durch eine solche Negativität der Geist nicht zu etwas Natürlichem, zu einem bloßen Sein heruntergesetzt werde. Dies ist nach dem Begriff des Geistes eine Unmöglichkeit. Das Böse existirt nur als die actuose Negation der Idee. Zum Negiren des Wahren und Guten gehört immer einerseits der Gedanke desselben, andererseits das Denken und Wollen des Entgegengesetzten. Diese Untrennbarkeit des Bösen vom Guten, der Lüge vom Wahren, ist sogar die Gnade der Idee, der Enterhaken, mit welchem das Subject aus dem Schiffbruch seiner Versunkenheit sich immer wieder eine Rettungsbrücke schlagen kann. Da nun das Böse die durch die Freiheit gegen ihr Wesen gesetzte Unfreiheit ist, worin aus der Freiheit nur das Radical der Willkür verbleibt, so nannte ich die Unfreiheit des Subjects in dieser Rücksicht auf ihren formal geistigen Charakter eine relative. Die Relativität des Bösen soll nicht heißen, daß sein Begriff ein unbestimmter, hin und her zu schiebender sei, sondern, daß derselbe von dem des Guten, des Positiven abhängig, ein nur durch Freiheit zu realisirender ist. Nur insofern es negirt, existirt es, und dieser Zusammenhang hat ja auch schon oft Philosophen bei der Ergründung der Natur des Bösen dahin gebracht, sie als das Unwesen, als das Nichts auszusprechen. Bei der Controverse des ascetischen Spiritualismus und des von dem menschlichen Herzen zu gut d. h. zu flach denkenden Materialismus, die ich nur obenhin erwähnt habe, sind solche Erörterungen nicht unnütz; ich aber glaubte ihrer des systematischen Ganges halber überhoben zu sein.

Eben so wenig habe ich mich entschließen können, den erbaulichen, salbungsvollen Ton anzuschlagen, der neuerdings

in der Philosophie, namentlich auch in der Psychologie, gehört wird. Ich kann nicht absehen, was die Psychologie dabei gewinnen soll, daß sie sich eine schönselige Garnitur ihrer Capitel zurecht macht, worin sie eifrig alle Bibelstellen zusammenklöppelt, in denen das Wort Leib oder Seele und Geist vorkommt. Die Wissenschaft kann sich durch den Glauben heimlich befruchten, aber sie soll sich durch ihn nicht binden lassen; sonst ist es um die Forschung geschehen. Ihre Freiheit macht den Irrthum möglich, von dem man sehr gelehrt aus dem Neuen Testament bewiesen hat, daß er als ἀνομία auch ἀδικία sei. Hiernach ist Irrthum ein Unding. Er ist nicht blos nicht zu entschuldigen oder zu widerlegen; er ist als ein Verbrechen zu bestrafen und zwar im Namen Gottes. Nur der Glaube ist die Wahrheit. Das glaube ich auch. Ist es aber möglich, den Zweifel in Säcke nähen zu lassen, wie der Sultan Rebellen auf solche Weise in's Meer stürzen läßt? Der Zweifel taucht wieder auf und wenn man ihn mit Mühlsteinen versenkte. Speculiren ist ohne Zweifel und ohne Gefahr des Irrthums unmöglich. Drängen so falsche und tyrannische Ansichten über die Sträflichkeit des Zweifels und Irrthums, wie sie in den letzten Jahren sich oft gezeigt haben, durch —; indem man das skeptische Element an sich mit der Art und Weise der Aeußerung und deren Erlaubtheit wie Strafbarkeit vermischt, — arme Philosophie, wo würdest du dann dein Haupt niederlegen? Hegel meinte, sich für die Freiheit der Speculation an den Staat halten zu müssen, weil derselbe nicht nur das Interesse der Wahrheit, sondern auch das ihrer bewiesenen Gewißheit haben müsse. Seine Kraft beruhe wesentlich auf dem Fortschritt, der Versöhnung der aufgeschlossenen Intelligenz. Nichts desto weniger wollte er die Einheit des politischen und kirchlichen Bewußtseins, die Einheit der Philosophie mit den Grunddogmen der christlichen Religion. Aber er verstand unter christlicher Philosophie mehr, als ein Zusammenlesen und fahriges Auslegen von Bibelstellen oder ein Belegen der Resultate seiner Speculation mit Bibelstellen. Die Mängel der sogenannten Aufklärung und des Rationalis-

mus rügte er mit der schneidendsten Polemik, aber man würde sehr irren, wenn man glaubte, er habe die Nothwendigkeit der Aufklärung, das Recht des Verstandes jemals verkannt, und sei gemeint gewesen, für den Rationalismus nur einen auf seine Sclaverei gegen das Wort Gottes stolzen, nebenbei denkträgen und ehrsüchtigen Supernaturalismus zurückzutauschen. Es läßt sich nicht leugnen, daß der fromme Eifer jetzt nicht selten die Kleinodien der ächten Vernunft auf den Kehrichthaufen der proscribirten Aufklärung zu werfen geneigt ist. Wir sollen nach der Schrift Haushalter der Geheimnisse Gottes sein; sind wir es, wenn wir sie geheim lassen, oder wenn wir sie offenbaren?

Das süße Schönthun mit dem Glauben und den Glaubensgenossen darf sich nicht in die Wissenschaft eindrängen. Wenn Jemand, die Keckheit pantheistischer Verirrungen nachdrücklich bekämpfend, ausruft: Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes! so schmettert bei diesen Worten der ganze Frohnleichnamsjubel der Christenheit mit Posaunenton auf. Wenn aber nun diese Worte zur Phrase werden, die einer dem andern als Losung mit thränenfeuchten Augen zuruft, so wird der Zauber vernichtet. Ein crasser historischer Materialismus fängt an durchzuschimmern, so daß man versucht wird, zu sagen: Geistigkeit ist das Ende der Wege Gottes! Ist das nicht eben so wahr, nicht eben so christlich?

Laßt uns die schöne Aufgabe des Fortbaues der Erkenntniß nicht dadurch verunreinigt werden, daß wir die Zerknirschungen der Buße, die heiligen Schauer der Andacht, die Beseligungen der Religion als solche in die Wissenschaft einmischen! Alles an seinem Ort und zu seiner Zeit. Wollt Ihr durchaus predigen, so steigt auf die Kanzel, und wollt Ihr beten, so geht in Euer Kämmerlein. Aber die Wissenschaft soll sich der keuschen Nüchternheit befleißigen, ihren Gottesdienst nicht mit andern Gestalten des Geistes, wie hoch sie an sich da stehen, zu verwirren. Sie soll nicht schon fertige Psalmen singen im Tempel, sondern mit Gott ringen,

wie Jakob, und würden auch dem Subject in der Nacht des Zweifels beim Kampf wie dem Erzvater die Hüften ausgerenkt. Der die Wunden schlägt, wird sie auch heilen. Der christliche Philosoph muß mit Epimetheischem Sinn Prometheischen vereinen. Er muß das Feuer noch immer direct vom Himmel holen, obwohl der dreieinige Gott ihm dies saure Geschäft nicht mehr beneidet, wie die inhumanen Heidengötter thaten, vielmehr ihm jeglichen freundlichen Vorschub leistet und ihm die allergrößte Vertraulichkeit, die verwegensten Fragen, das Du auf Du bis zur Vertilgung jeglicher Fremdheit erlaubt.

Werden nun solche Aeußerungen nicht von Neuem Materialien zu Verurtheilungen der Hegel'schen Philosophie liefern, daß sie doch nur ein dürrer mit pantheistischen Farben übertünchter Rationalismus sei? Wird man nicht an das Urtheil eines Schriftstellers erinnert werden, der in der Kritik seiner Zeitgenossen, ihrer Schicksale, Charaktere und Tendenzen die Meinung aufstellt, daß unsere Zeit ganz der Oede des vorigen Jahrhunderts nach dem Nordischen und Spanischen Successionskriege gleiche? Wer denkt nicht an Schelling's Behauptung, daß die Hegel'sche Philosophie nichts anderes als ein repristinirter Wolfianismus sei? Hegel's heftige Antipathie gegen diesen entstand hiernach nur daraus, daß er sich selbst in Wolf wiedererblickte und vor seiner wahren Gestalt zurückschreckte. Das viele Eintheilen und ewige Vermitteln ist dann nur das von Hegel so bitter persiflirte Definiren, Distinguiren und Demonstriren des seligen Freiherrn. Blos der Adel, zu dem Herr von Schelling sich bereits erhoben, fehlte Hegel, um die Parallele mit Christian von Wolf vollständig zu machen, denn außerdem war Halle damals so gut die frequentirteste Preußische Universität wie zu Hegel's Zeit Berlin.

Man würde nicht Ursach haben, auf ein solches Urtheil zurückzukommen, wenn es sich blos um Schelling handelte. Wer je auch von diesem gottgesendeten Priester der Philosophie in das Adyton der Erkenntniß geführt ward, wer von der Macht und Weihe seines Genius sich je berührt fühlte,

mus rügte er mit der schneidendsten Polemik, aber
sehr irren, wenn man glaubte, er habe die N...
keit der Aufklärung, das Recht des...
jemals verkannt, und sei gemeint gewesen, für...
mus nur einen auf seine Sclaverei gegen...
stolzen, nebenbei denkträgen und ehrsüchti...
mus zurückzutauschen. Es läßt sich n...
fromme Eifer jetzt nicht selten die Kl...
nunft auf den Kehrichthaufen der ...
werfen geneigt ist. Wir sollen n...
der Geheimnisse Gottes sein; für... ...eng
heim lassen, oder wenn wir sie... ...unserer

Das süße Schönthun v... ...thum, wie
bensgenossen darf sich nich... . einander gebrär
Wenn Jemand, die Recht... ...g erschweren. Unt
drücklich bekämpfend, a... ...durch die Strenge ihrer
der Wege Gottes ... Verstandeswesen, als wel
ganze Frohnleichnam... ...u möchte. Vielmehr wird sie
auf. Wenn aber ... die wahrhafte, gründlich versöhne
einer dem ander... ...quälenden Widersprüche werden.
ruft, so wird ... Meinung von der Philosophie als eine
Materialism... Interessen überflüssigen Bemühung, als der
sucht wird ... einiger überspannten Köpfe vernichten.
Wege G... Decennien nicht weniger in der Debatte b
christlich... Laboratorium und Boudoir der strengsten Wi
... sich zur theuersten Geliebten zu machen wiss
niß ... Ja, die Wissenschaft besitzt auch jetzt noch den
sch... dem Heiligthum, in welchem die Welt mit all ihr
... verklärt, wo der Himmel sein blaues Gewölbe
öffnet und der ewigfreie Gott uns die Glorie sein
jungen Antlitzes zu seliger Beruhigung zu schauen g

Introite! Et heic Dii sunt!

der wird seinem leicht aufschäumenden Wesen eine solche Uebereilung aus dankbarer Anerkennung zu vergeben im Stande sein. Aber der kritische Pöbel schreibt ein solches Urtheil in sein Schild und vernichtet nun unter dieser Devise dummdreist und schonungslos die schönsten Pflanzungen. Derselbe Pöbel, der so viel auf die Gefangenschaft der Schüler unter der Auctorität der Lehrer schmäht, schwört hier auf die infallible Auctorität, daß Schelling es gesagt hat — und Schelling

ist ein ehrenwerther Mann,
Und ehrenwerthe Männer sind sie alle.

Aber es ist nicht so. Unsere momentane Beengung, eine gewisse Kurzathmigkeit unseres Lebens und unserer Literatur, kommt von unserm noch ungebildeten Reichthum, wie in einem Walde die Schößlinge, zu dicht neben einander gedrängt, durch ihre Ueppigkeit sich ihre Entfaltung erschweren. Und die Hegel'sche Philosophie ist gerade durch die Strenge ihrer Methode wahrlich nicht jenes platte Verstandeswesen, als welches man sie verächtlich darstellen möchte. Vielmehr wird sie allmälig immer energischer die wahrhafte, gründlich versöhnende Vermittlerin aller uns quälenden Widersprüche werden. Sie wird die niedrige Meinung von der Philosophie als einer für die höchsten Interessen überflüssigen Bemühung, als dem trostlosen Treiben einiger überspannten Köpfe vernichten. Sie wird in einigen Decennien nicht weniger in der Debatte des Tages als im Laboratorium und Boudoir der strengsten Wissenschaftlichkeit sich zur theuersten Geliebten zu machen wissen.

Ja, die Wissenschaft besitzt auch jetzt noch den Schlüssel zu dem Heiligthum, in welchem die Welt mit all ihrem Elend sich verklärt, wo der Himmel sein blaues Gewölbe über uns öffnet und der ewigfreie Gott uns die Glorie seines immer jungen Antlitzes zu seliger Beruhigung zu schauen gibt:

Introite! Et heic Dii sunt!

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Zweiter Theil.

Phänomenologie.

Erster Abschnitt.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Zweiter Abschnitt.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Dritter Abschnitt.

Seite

Dritter Theil.

Pneumatologie.

Erster Abschnitt.

Psychologie.

Die

Lehre vom subjectiven Geist.

Fast alle Anthropologieen und Psychologieen haben sich sonst bemühet, sogenannte unterscheidende Merkmale des Menschen vom Thier aufzustellen.

Solche Merkmale waren theils negative, theils positive. Negative waren die Vorzüge des Thiers vor dem Menschen, z. B. die Gesichtsschärfe eines Falken, der, von schwindelnder Höhe herab, sichern Flugs, auf eine kleine am Boden kriechende Maus stürzt. — Positive waren die Vorzüge des Menschen vor dem Thier, z. B. seine universelle Lebensfähigkeit und Lebenskraft; er kann in allen Zonen leben, und nur der Hund und das Schwein vermögen ihn zu begleiten.

Man trieb es in der Jagd nach solchen Merkmalen oft bis zum Lächerlichen. Das Ohrläppchen sollte ausschließliches Eigenthum des Menschen und daher das ihn vom Thier unterscheidendste Merkmal sein; der stärkere Wadenmuskel sollte ihn vom Affen unterscheiden u. s. w.

Die wahre Unterscheidung beruht:

1) im Physischen darauf, daß die menschliche Organisation anatomisch und physiologisch die aller Thiere an Vollendung übertrifft;

2) in intellectueller Hinsicht ist das Denken der feste Unterschied, und die Eintheilung der Psychologie hat daher das Werden desselben zu verfolgen. Das Denken ist ihr aber nicht so, wie der Logik, Gegenstand, denn in dieser werden die ewigen Kategorieen, die Selbstbestimmungen des Denkens, an und für sich entwickelt. Die Psychologie aber verfolgt das Denken, wie es aus dem Schlummer der Natürlichkeit bis zur selbstbewußten Klarheit als die Thätigkeit des subjectiven Geistes

in den mannigfachsten Modificationen, zuletzt als Grundlage des Willens, sich emporbildet.

In ersterer Beziehung, was das Physische anlangt, so hat der Mensch immer dies souveraine Bewußtsein von sich, von seiner Präcedenz vor allen Geschöpfen, gehabt. Die Mythen der Völker machen den Menschen zum Schlußstein der kosmogonischen Entfaltung. — Aus der astrologischen Mystik bildete sich die Vorstellung des Menschen als des Mikrokosmus, der in seine Individualität den Makrokosmus einschließe, alle Momente des elementarischen Daseins, die siderischen Kräfte u. s. f. in sich wiederholend. — Die neuere Naturwissenschaft hat diese ahnungsvolle Anschauung auf das Genaueste bestätigt. Alle besonderen Bildungen der organischen Natur und durch sie alle Processe der unorganischen Natur sind im Menschen zur schönsten Harmonie vereinigt.

Das Thier übertrifft daher den Menschen wohl in der einseitigen Virtuosität eines Organs, aber nicht in der Totalität der Organe und Vollendung derselben. Die Maus, welche der Falke greift, ist eben in dieser Hinsicht ein höheres Wesen als er, denn ihre Organisation ist eine vollständigere. So ist der Käfer, der am Baume kriecht, ein höheres Wesen, als die Palme, die Eiche in ihrer Majestät. Selbst die primitive Hülflosigkeit des Menschen bei seiner Geburt ist nicht ein Beweis gegen, sondern für seine Hohheit. Seine Haut ist glatt und bietet eine sehr empfindliche Fläche dar; nur unter den Achselhöhlen und am Unterbauch ist schützendes Haar, wogegen die Thiere mit Schuppen, Dickhäuten, Borsten bewaffnet sind. Der Mensch braucht lange Zeit, bevor er gehen kann; das Thier ist bald, oft sogleich, wie es aus dem Ei oder dem Uterus schlüpft, fertig und Herr seiner Glieder u. s. f. Aber eben diese Armuth des Anfanges ist die Verheißung unendlichen Reichthums und gebildeter Freiheit. Der Mensch soll sich Wohnung und Kleidung selbst schaffen u. s. f.

Wenn das Thier dem Menschen nicht blos gleichgestellt wird, sondern in vielen Puncten ihn sogar übertreffen soll, so bleibt man theils bei Einzelheiten stehen; theils interpretirt man

das Menschliche ins Thierische hinein und usurpirt die Begriffe des Denkens und Wollens für Bestimmungen, die ganz anders beschaffen sind. Das Thier scheint zu denken und zu wollen, weil es durch und durch von der Nothwendigkeit beherrscht wird. Es ist glebae adscriptum. Es kann nicht auch anders handeln. Es ist durch die ihm selbst unbekannte Beschränktheit seines Lebens in einen Hexenkreis gebannt, den es nicht überschreiten kann. Darin liegt das Imponirende seiner Sicherheit.

Bewunderer der Thiere sind namentlich die, welche mit ihrer Zucht, und sodann, welche mit ihrer Jagd sich abgeben. — Die Zucht bringt aber den Thieren eine Activität theils durch Schmeichelei der Begierde, theils durch Härte der Prügel auf, welche ihnen selbst ganz fremd ist und wogegen sie in sich ganz gleichgültig sind. Ein Kunstreiterpferd, das auf den Blick des Herrn aus Buchstaben einen Namen zusammenlegt, durch einen papierüberklebten Reif springt u. s. f., kennt die Bedeutung des ihm aufgezwungenen Thuns nicht. Kein Pferd hat etwa Neigung, sich dem Kriegsdienst zu widmen u. s. f. — Die Jäger sind unerschöpflich in Erzählungen von den Listen der Thiere. Abgesehen davon, daß sie, wie die Schiffer, in der Regel große humoristische Lügner sind, so beruhet alle Jagd gerade auf der genauen Kenntniß von dem Unveränderlichen in den Thieren, wann sie das Lager verlassen, zur Tränke gehen u. s. w. Der Fuchs gräbt mehrere Röhren, wird er in einer abgegraben und gestellt, entschlüpft er zu einer andern unbemerkten. Aber diesen Causalnexus, die Absicht, im Fall eines Angriffs so zu entfliehen, dichten wir in das Thier hinein. Er verfährt wie der Biber, die Termite, die Spinne u. s. f.; er gräbt, weil er graben muß. — P. Scheitlin, Versuch einer vollständigen Thierseelenkunde, 1840, Bd. II. im XVIII. Hauptstück, hat, bei aller Liebe zu den Thieren, und bei der lebendigsten Phantasie für ihre Zustände, sich doch bemühet, zu zeigen, daß Wahrheitssinn, Sittlichkeitssinn, ästhetischer, religiöser und metaphysischer Sinn dem Thier nicht wirklich zugesprochen werden können. Der Thiergeist ist, wie er sich ausdrückt, nur tellurisch und solarisch, nicht, wie der Menschengeist, cölestisch.

1*

Würde den Thierliebhabern mit ihrer Veneration der Thierweisheit einmal Ernst gemacht, so würden sie selbst wohl davor zurücktreten. Das Thier ist als sich selbst fühlendes allerdings der Lust und Unlust, aber nicht der Freude und Trauer fähig, obwohl davon viel Kotzebuisirende Geschichten im Umlauf sind. Freude und Trauer sind ein geistiger Affect. Hat das Thier gefressen und verdauet, so spielt es wohl u. s. w.; der Hund legt sich auf das Grab des Herrn, weil er muß; es ist nicht die Wehmuth der Treue, die ihn hält; es ist die Kette der Gewöhnung an den Herrn, er kann in keiner andern Atmosphäre existiren und beweist also hier gerade statt der Freiheit die größte Abhängigkeit. Aubry's Hund hat von Recht und Unrecht keinen Begriff gehabt; die Thränen der Rosse des Achilleus und des edlen Pferdes Bayard gehören der Poesie.

In intellectueller Hinsicht ist das Denken der qualitative Unterschied des Menschen vom Thier. Als die neuere Naturwissenschaft sich der Systembildung näherte, hing sie sich eine Zeitlang an die Vorstellung von einer Leiter der Geschöpfe. Hierin war der Unterschied nur ein quantitativer, der des größeren oder geringeren Unterschiedes des Grades. Aber wie die organische Natur sich qualitativ von der unorganischen und wie in der organischen die animalische sich qualitativ von der vegetabilischen unterscheidet, so auch die menschliche als die geistige von aller animalischen. Das Wesen des Geistes aber, der Geist selbst, ist nichts anderes, als Denken.

Die nähere Erkenntniß der Sensibilität machte die Begriffe des sensualistischen Systems der Psychologie eine Zeitlang schwankend. Nerven- und Thierleben ist allerdings so identisch, wie Schwere und Materie. Wo das eine ist, ist auch das andere. Das Thier stirbt auch absolut, wenn sein Blut verströmt, seine Muskeln auszucken u. s. f. Aber für den Menschen ist das Nervenleben nur Basis, nicht Princip. Dem Sensualismus muß daher die Unsterblichkeit zweifelhaft erscheinen; wo aber im Geist die qualitative Differenz zwischen dem menschlichen und thierischen Leben erkannt ist, da kann sich auch der Geist als in sich seiendes Denken vom animalischen Leben trennen und das-

selbe als Cadaver der Verwesung zurücklassen. Wie der Geist dann und ob er, wie die Theologen meinen, in einem unvorstellbaren σωμα πνευματικον existire, wissen wir freilich nicht und werden es nie wissen.

Durch das Denken ist der Mensch in seiner Einzelheit zugleich allgemein. Das Thier hingegen ist in seiner Vereinzelung einzelnes und bleibt es. Wir wenden zu wenig Sorgfalt auf, uns in den eigenthümlichen Zustand des Thieres zu versetzen, wie es ganz in der Gewalt seiner Umgebungen lebt und von sinnlichen Potenzen hin und her gezerrt wird, während wir durch das Denken immer einen Gegenhalt gegen die Erscheinung haben. Den Menschen, der aus der Identität der Einzelheit und Allgemeinheit herausfällt, beurtheilen wir auch als zum Thier geworden, nennen ihn aber dann auch verächtlich ein Vieh.

Der Mensch geht also in seiner Existenz von der Natur aus, und in der unmittelbaren Einheit mit ihr nennen wir den einzelnen Geist Seele.

Weil aber der Geist an sich von der Natur unterschieden ist, so muß er diesen Unterschied auch für sich setzen. Das Denken ist schon in der Empfindung der Seele enthalten, allein es hat sich noch nicht von der Natürlichkeit losgerissen. Das Leben der Seele ist daher das Streben, über sich hinauszugehen. Als Seele träumt der Geist. Er sucht sich allerdings seiner Leiblichkeit einzubilden; aber die Gewohnheit als Product der Gewöhnung ist selbst wieder ein traumhafter Zustand.

Dem Bestimmtsein des Geistes durch die Natur, das wir im ersten Theil der Psychologie betrachten werden, steht das Bewußtsein des Geistes gegenüber. Als Bewußtsein unterscheidet er sich als Subject von allem Andern, was er nicht ist und was daher für ihn Object ist. Das Bewußtsein, der Dualismus von Subject und Object, ist die Kluft, welche den Menschen vom Thiere scheidet.

Das Thier zerfließt gleichsam in die es umgebende Objectivität. Was es anschauet, ist nicht reines Object für es; vielmehr wirkt Alles außer ihm auf es, um uns des Ausdrucks zu bedienen, magisch ein, in der Weise, wie im Somnambulismus der mensch-

liche Geist existirt. Es hat keinen Anhalt in sich gegen die Erscheinung. Die Thiere sind Somnambulisten, aber ohne die Möglichkeit, aus ihrem Traumschlaf zu erwachen.

Das Bewußtsein kann wohl als der Tag, der im Menschen anbricht, als das Licht, das in ihm erwacht, für die Vorstellung geschildert werden, aber so wird es nicht begriffen. Es ist nichts anderes, als das sich selbst von allem Andern Unterscheiden, der Act dieses Unterscheidens.

Aber als Beziehung des Subjects auf das von ihm Unterschiedene ist es Bewußtsein — Weltbewußtsein. Als Wissen von sich, wenn das Subject selbst der Gegenstand seines Wissens ist, ist es Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein ist formell; jedes Selbst ist als solches mit jedem andern dasselbe. Allein darin liegt zugleich die Allgemeinheit des von jedem gegebenen Object freien, des reinen Selbstbewußtseins. Der Inhalt dieser Allgemeinheit in seiner concreten, systematischen Bestimmtheit ist die Vernunft.

Ein Kind ist schon als Embryo Mensch, aber erst an sich. Als Säugling unterscheidet es sich von Anderem, drückt aber diese Unterscheidung erst im Gefühl aus; es sträubt sich, schreiet u. s. f. Weiterhin nimmt das Kind sich in seiner Objectivität; es spricht, wie Kant bemerkt, mit seinem Namen: August will dies oder jenes haben. Und ebenso führt es alle Objecte aus ihrer Aehnlichkeit zunächst auf das primitive Object dieser seiner Anschauung zurück. Es nennt alle Hunde nach dem Haushunde Diane; jedes fließende Wasser nach dem Ortsflusse Pregel u. s. f. Dann erst faßt es sich als Ich, und nun erst wird es der Vernünftigkeit fähig, nach abstracten Bestimmungen, nach Vernunftbegriffen sich zu verhalten. Der Zuruf, ob es denn keine Vernunft habe? wird möglich. Die Erziehung appellirt an diese einfachste und unerschütterliche Innerlichkeit.

Der Begriff des Bewußtseins macht den zweiten Theil der Psychologie aus. Die Bestimmungen des ersten Theils, des Begriffs der Seele, sind Bestimmungen des unmittelbaren Soseins, bei welchen von der einen zur andern nur übergegangen wird. Die Bestimmungen des zweiten Theils sind Reflexionsbestimmungen, d. h. jede enthält an sich die ihr entgegen-

gesetzte, die des Subjectes das Object, die des Objectes das Subject. Die Bestimmungen des dritten Theils, des Begriffs des Geistes als des von der Natur wie von der Dualität des Bewußtseins freien, totalen Subjects, sind speculative Begriffsbestimmungen. Die Form, in welcher der Geist sich als Geist setzt, ist die freie Evolution der an und für sich seienden Einheit seiner Einzelheit und Allgemeinheit.

Seele und Bewußtsein sind also an sich nichts als Stufen der Entwicklung des Geistes. Wegen dieses Ueberganges ist es schwer, außerhalb des immanenten wissenschaftlichen Zusammenhangs, exacte Definitionen dieser verschiedenen Gebiete zu geben. Die Seele ist nicht ein anderes Subject neben dem Geist, sondern der Geist ist das Eine Subject, welches auch als Seele und Bewußtsein erscheint. Der Geist kann nicht ohne Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft gedacht werden; auch nicht ohne Empfindung; aber er selbst ist mehr, als Alles dies. Er kann daher auch z. B. in seiner Freiheit dem ewigen Inhalt derselben, der Vernunft, selbstbewußter Weise widersprechen. Der Geist als Vorwurf des dritten Theiles unserer Wissenschaft ist sich selbst Inhalt und Form. Im rein Psychischen bestimmt die Natur den Menschen und gibt ihm den Inhalt, den der als Seele existirende Geist sich assimilirt. Im Bewußtsein empfängt aller Inhalt theoretische — vernünftige — Form. Der Geist aber als Geist erzeugt sich selbst, was ihm als er selbst Gegenstand ist und nicht weniger die Form, sowohl theoretisch im Anschauen, Vorstellen, Denken — als praktisch in der Begierde, Neigung und Leidenschaft. Der Geist ist frei.

Wir träumen z. B., so verhalten wir uns nur psychisch, wir haben keine Gewalt über das Gewirre der Bilder.

Lesen wir dagegen die Schilderung eines Traums, z. B. des Wallenstein'schen: so verhalten wir uns als bewußte und selbstbewußte Wesen. Wir können unser Bewußtsein von diesem Object willkührlich auf ein anderes wenden.

Endlich: wir dichten einen Traum; erfinden ihn selbst dem Inhalt nach und schmücken ihn in Bild, Sprache u. s. f. aus unserer Phantasie: so verhalten wir uns geistig.

Von der Leidenschaft, um auch ein Beispiel von der praktischen Seite her zu geben, kann die Moral unsere Unfreiheit prädiciren und anathematisiren; der Leidenschaftliche hat, formell betrachtet, sein Paradies in ihr. Die Leidenschaft ist sein. Er hat den Inhalt der Leidenschaft als sich und ist selbst dessen Form. — Wir sind nur zu sehr gewohnt, den Begriff des Geistes in dem des Bewußtseins schon erschöpfen zu wollen, weil der Geist als wirklicher freilich nicht ohne Bewußtsein gedacht werden kann. Allein der Geist ist nicht nur als Verhältniß zu einem Gegenstande, sondern auch als die reale Möglichkeit, sich selbst zum Stoff zu machen. Er ist in seinem Wesen an sich schon die Vorwegnahme alles dessen, was er erfahren kann. Die erscheinende Entwicklung bestätigt ihm nur die Bestimmtheit seines Wesens. Der Geist entsteht nicht erst als ein Aggregat von Eindrücken, die er kraft einer in ihm vorausgesetzten Reflexion nur ordnete. Und eben so wenig ist das, was ihn beschäftigt, blos ein Fremdes für ihn. Vielmehr ist Alles, was der Geist thut, ein Hervorbringen seiner selbst, sollte er auch die Meinung haben, als sei er eigentlich von dem, was er treibt, innerlichst getrennt. Der Geist genießt sich daher auch selbst in Allem, was er thut, sei es nun, daß er seinem Erkennen eine Gestalt oder seinem Wollen ein von seiner Innerlichkeit unterschiedenes Dasein gibt.

Hegel hat sehr richtig und scharf Alles, was das Gebiet der Psychologie zu umfassen pflegt, die Lehre vom subjectiven Geist genannt. Wenn er aber in derselben den dritten Abschnitt, die Lehre vom Geist, wieder Psychologie nennt, so kann dies leicht Mißverstand veranlassen. Da wir nun noch ein besonderes Wort, Pneumatologie, dafür haben, so ist es wohl am angemessensten, sich desselben auch zu bedienen. Wir könnten also unterscheiden:

1) die Anthropologie;
2) die Phänomenologie;
3) die Pneumatologie.

Es kommt für die Eintheilung und Darstellung wesentlich auf die Unterscheidung des Begriffs der Simultaneität und Suc-

cession an. Zugleich ist der Geist Alles, was er sein kann, allein der Zeit nach ist er in einem einzelnen Moment immer nur das, wozu er sich actu gerade macht. Einer jeden solchen Bestimmung sind implicite alle anderen Thätigkeiten des Geistes relativ immanent, explicite aber ist sie momentan diejenige, worin er sich nach seiner ganzen gerade jetzt möglichen Wirklichkeit manifestirt.

Die Wissenschaft aber hat die Succession nicht nur in dem zeitlichen Verlauf der Erscheinung, welche in der concreten Individualität in's Unendliche hin sich modificirt, sondern so zu nehmen, wie die eine Thätigkeit des Geistes für die Existenz einer anderen an sich zur Bedingung wird. Dem Begriff des Geistes gemäß soll er seine ganze Möglichkeit verwirklichen; in der wissenschaftlichen Entwicklung kann aber immer nur dasjenige Moment zuerst gesetzt werden, welches das an sich einfachere ist. Indem dies sich auslegt, widerlegt es sich selbst, nicht in seinem Wesen, wohl aber darin, für sich die absolute Totalität zu sein. Es bringt also seine eigene Negation hervor, die für sich als die Position des nächsten, resultirenden Momentes erscheint. Für dessen Hervorgang ist das einfachere die Bedingung, es selbst aber, das reichere, tiefere, der Grund der Existenz des abstracteren Momentes, das sich nur dadurch aufhebt, daß das concretere ihm an sich als Trieb seiner Entfaltung immanent ist.

In dem Kreise der Wissenschaften überhaupt ist die Physiologie die nothwendige Antecedenz der Psychologie; die Wahrheit aber, oder, mit Aristoteles zu reden, der Zweck der Psychologie ist die Ethik. Für das Sittliche hat das Psychische die Bedeutung nur eines Materials. Die Genesis der dialektischen Methode ist in jedem ihrer Puncte analytisch und synthetisch zugleich, weil sie das Allgemeine sich besondern läßt, aber zugleich dies Allgemeine selbst wieder seinem höheren Allgemeinen als Besonderes integrirt.

Erster Theil.

Anthropologie.

Der Inhalt der Psychologie ist der Geist, aber der Geist nicht in seiner absoluten Absolutheit, als der göttliche an und für sich; auch nicht der Geist in seiner Objectivität als der ethische und geschichtliche; sondern der Geist in seiner Subjectivität als der individuell menschliche. Dem Wesen nach, nämlich die productive Einheit von Wissen und Wollen zu sein, ist der Geist als subjectiver, objectiver und absoluter, sich gleich, aber als subjectiver ist er in seiner Existenz durch die Natur bedingt. Weil nun der Organismus des Menschen eben so sehr einerseits die Vollendung der Natur, mit welcher sie sich selbst überschreitet, als er andererseits allerdings schon der Anfang des Geistes als die ihm entsprechende sinnliche Form ist, so kann darüber gestritten werden, ob die Anatomie und Physiologie des Menschen noch zur Wissenschaft der Natur oder schon zur Wissenschaft des Geistes gehöre. Da jedoch der Geist an seinem Organismus zwar die Bedingung, das Mittel seiner äußerlichen Erscheinung hat, dem Princip nach aber von sich selbst ausgeht, so ist es consequent, die somatische Seite des Menschen ihrer Gliederung und Oekonomie nach der Naturphilosophie zu überlassen. Durch solche Ausscheidung des Begriffs der Leiblichkeit wird aber von der Erkenntniß der Einheit des Geistes mit ihr nicht abstrahirt. Die Psychologie muß in ihrer Eintheilung auf die Natürlichkeit als ein nothwendiges Moment des menschlichen Geistes reflectiren. Der Gegensatz der unmittelbaren Einheit des Geistes mit seinem Organismus ist der einfache Begriff desselben von sich, wie er sich als Wissen

auf Anderes bezieht und die Natur, wie sich selbst, zum Gegenstand zu haben vermag. Als natürlich wird der Geist bestimmt: er verhält sich passiv; als Bewußtsein bestimmt er sich selbst: er verhält sich activ, obwohl das, was ihm Gegenstand wird, ihn noch bedingt. Dieser Gegensatz muß aber an und für sich in ihm aufgelöst sein. —

Die Psychologie muß zuerst zeigen, wie der Mensch die Einheit seines Geistes mit seiner Natürlichkeit auf eine selbst noch unmittelbare Weise aufhebt, um die letztere zum schlechthin durchdringlichen, gefügsamen Organ des ersteren zu machen. Die anfängliche Position des Menschen ist nur erst die reale Möglichkeit, daß er sich als Geist von sich in seiner Leiblichkeit unterscheide. Allein dieser Unterschied muß, weil er an sich da ist, gesetzt werden. Unmittelbar, ohne alle Absichtlichkeit, macht sich der Geist für sich im Traumleben geltend, denn in demselben findet der Geist sich nicht mehr blos durch die Natürlichkeit bestimmt, sondern ist schon selbstthätig und wird doch noch von der Uebermacht der Natur gebunden gehalten, so daß er nicht bei sich, vielmehr in sich außer sich ist. Die Negation dieser natürlichen Gebundenheit ist das natürliche Selbstgefühl, das jedoch noch keineswegs das sich begreifende Selbstbewußtsein und daher durch den Mechanismus der Gewöhnung wieder in das Träumerische zurücksinken kann. Indem jedoch der Geist in seinem Empfinden durch die Gewohnheit in seinem Organismus sich zu einer bestimmten Form der Erscheinung bringt, bedeutet der Organismus nicht mehr sich selbst, sondern den in ihm und durch ihn sich als Geist darstellenden Geist.

Das Anatomische und Physiologische, die Kenntniß des Baues des Menschen und der Functionen seiner Organe, seiner inneren Oekonomie, ist also für die Psychologie vorauszusetzen. Heinroth, v. Schubert u. A. verunreinigen gewissermaßen durch die Breite, mit welcher sie das Physiologische hereinziehen, die Idee der Psychologie, welche den Menschen von somatischer Seite als fertig aufnimmt. Die Momente der Anthropologie sind:

1) die unmittelbare Bestimmtheit des Geistes durch die Natur, der Naturgeist;

2) der unmittelbare Kampf des Geistes mit seiner Leiblichkeit;
3) die vermittelte Einheit des Geistes mit seiner Leiblichkeit, die Durchdringung derselben zur symbolischen Bedeutsamkeit.

Erster Abschnitt.

Der Geist in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit.

Der einzelne, subjective Geist ist zugleich mit seiner Leiblichkeit da, welche nur eine scheinbare Priorität für ihn hat. Eine Priorität, denn das Leibliche ist in seiner Organisation mit der Geburt des Fötus fertig; eine scheinbare, denn der Geist ist schon im Embryo und Fötus in der Entwicklung begriffen. Wir können keinen Moment der Existenz des Menschen angeben, wo, bis zum Tode, Leib und Geist außereinander wären. Das Kind in utero hat sich nur als Geist noch nicht für sich; die reale Möglichkeit des selbstständigen Geistes ist zwar schon da, aber die Wirklichkeit des psychischen Lebens fällt noch in den Geist der Mutter, deren Affecte, Empfindungen u. s. f. die Seele des Kindes unmittelbar durchdringen. Wir wundern uns oft, welche Masse von Empfindungen und Anschauungen ein Kind von wenigen Monaten schon in sich beherbergt und erscheinen uns in unserer Thätigkeit gegen die rege Assimilation und Bildung des Kindes nicht selten arm. Am Resultat muß man die Processe des Geistes würdigen. Der Anfang der Psychologie ist also die substantielle Einheit des Geistigen mit dem Natürlichen; dies aber ist in seiner Unmittelbarkeit für den Geist eine schicksalvolle Gewalt, bis er durch die Bildung seiner Freiheit sich zum Meister darüber macht. Es müssen also betrachtet werden:

1) die natürlichen Qualitäten des Geistes;
2) die natürlichen Veränderungen desselben; d. h. die Veränderungen des Geistes, welche in ihm durch die sich von selbst ohne Zuthun seiner bewußten Freiheit setzende Veränderung seiner Natürlichkeit hervorgebracht werden;

3) die Empfindung. Jede Empfindung ist eine qualitative Geist und Leib durchdringende Bestimmung. Jede, auch die geistigste, hat, wie Stiedenroth dies treffend nennt, ihre organische Begleitung, ihre Resonanz in der Leiblichkeit. Und umgekehrt verändert jede Veränderung seiner Natürlichkeit den Zustand des Geistes, gibt ihm eine andere Stimmung. Aber jede Empfindung ist ein Vorübergehendes. Sie ist ein Anderswerden, das sich verläuft, und so ist denn in ihr das Qualitative mit der Veränderung identisch.

Erstes Capitel.

Die natürlichen Qualitäten des Geistes.

Dieser Ausdruck ist ein Widerspruch, muß es aber auch sein. Der Geist ist an sich von der Natur verschieden und doch ist er in seinem primitiven Dasein so mit ihr Eines, daß ihre Qualitäten eben so sehr auch die seinigen sind. Er findet sich, wenn er in sich zum Bewußtsein erwacht, durch die Natur schon bestimmt. Zwar ist er schon von Anfang an Bewußtsein, allein er ist es noch nicht für sich, daher kommt er, wie man sich ausdrückt, zum Bewußtsein. Dem seiner bewußten Geist ist seine Leiblichkeit etwas Gegebenes. Der Ausdruck Naturgeist ist für jene primitive Identität vollkommen adäquat, denn es soll damit nicht pantheistisch von einem Geist oder einer Seele der Natur, sondern von der Naturbedingtheit des Geistes die Rede sein. Indem nun für diese Sphäre die Bestimmtheit des Geistes von der Natur ausgeht, so ist dieselbe:

1) die allgemeine des planetarischen Lebens der Erde, die er bewohnt;
2) die besondere Bestimmtheit des eingezeugten Racenunterschiedes;
3) die individuelle Bestimmtheit des Einzelnen nach seiner singulären Beschaffenheit, oder seine natürliche Constitution und die darin liegende productive Möglichkeit.

I.

Die Bestimmtheit des Geistes durch das planetarische Leben der Erde.

Der Mensch ist in der großen Kette der Wesen nur ein Glied. Als solches ist er an seinen Planeten gebunden, der wiederum in der Totalität des Universums nur ein Glied desselben ist. Er theilt folglich die Eigenthümlichkeiten seines Planeten. Das Afficirtwerden durch dieselben kann man im Allgemeinen Stimmung nennen. Stimmung ist ein Zustand des ganzen Menschen, der allen besonderen Empfindungen desselben unmittelbar eine specifische Färbung gibt. Stimmung ist also mehr und weniger als Empfindung; mehr, wegen der Ganzheit, womit sie den Menschen in Beschlag nimmt; weniger, weil sie abstracter, unbestimmter als die aus ihr auftauchende besondere Empfindung ist. Sie ist ein gleichsam generisches und daher oft kaum sagbares Empfinden. — Die Erde hat nach ihrer kosmischen Stellung ein dreifaches Verhältniß:

1) zur Sonne;
2) zum Monde;
3) zu sich selbst.

Außer diesem solarischen, lunarischen und tellurischen Leben ist auch vielfach in neuerer Zeit von dem siderischen oder astralischen Leben der Erde, von ihrem Verhältniß zu den übrigen Gestirnen die Rede gewesen. Unstreitig hat die Erde auch eine Beziehung zu denselben, die aber für unsere psychische Beobachtung Null ist, weshalb das vornehme Sprechen von den Planetenringen, Sonnenkreisen u. s. f., die sich im psychischen Leben des Menschen reflectiren sollen, ziemlich hohl ist. Goethe's Makarie in den Wanderjahren ist ein poetisches Ideal eines astrognostischen Somnambulismus; die Seherin von Prevorst dagegen eine reale Monstrosität, eine poetisch formirte, aber verrückt gewordene somnambule Phantasie.

1) Das solarische Leben.

Die Sonne sollicitirt durch das Licht die Erdwärme; beide zusammen fachen die Vegetation u. s. f. an. Die Stimmungen,

welche mit diesem Proceß zusammenhängen, lassen sich auf folgende Unterschiede zurückführen:

a) auf den Wechsel der Jahreszeiten;

b) auf den Wechsel der Tageszeiten.

a) Der Wechsel der Jahreszeiten.

Durch den Umlauf der Erde um die Sonne wird eine verschiedene Vertheilung des Sonnenlichtes und durch den verschiedenen Winkel, mit welchem sein Strahl auffällt, eine Verschiedenheit seiner Wirkung erzeugt, die sich besonders in der Differenz der Vegetation äußert. Die beiden Pole dieses Wechsellebens der Erde mit der Sonne sind Winter und Sommer.

Der Gegensatz von Winter und Sommer wird aber durch die Zone sehr verschieden modificirt und in derselben Zone abermals durch die differente Formation des Terrains. Peru und Aegypten z. B. sind Tropenländer, aber wie verschieden sind sie nicht als Hoch- und Tiefebene?

Das Hauptmoment, worauf es hierbei für die Stimmung des Geistes ankommt, ist der Uebergang der Jahreszeiten ineinander.

α) In der polarischen Zone bilden Winter und Sommer den schroffsten Gegensatz. Nach monatlanger Nacht wochenlanger ununterbrochener Sonnenglanz, worin die Schneefelder, Eisgletscher mit dem Funkeln der Edelsteine wetteifern und eine kärgliche Vegetation eilig hervorbringt. Durch das Extreme dieses Verhältnisses wird Apathie erzeugt.

β) In der tropischen Zone ist der Gegensatz von Winter und Sommer eben so schroff, nur daß umgekehrt die Dauer des Sommers überwiegt und der Winter nur in der Form der Regenzeit existirt. Hier fehlt auch der Uebergang. Nach lechzender Dürre (man lese ihre Schilderung in Kalidasa's Ostindischen Jahreszeiten) sproßt plötzlich die üppigste Vegetation mit zauberischem Reiz hervor. Hier herrscht dieselbe Apathie. Der Neger führt ein ebenso thatloses, hinstarrendes Leben als der Eskimo in seiner dumpfen Erdhütte, um die mit Seehundsthran genährte Lampe hingekauert.

γ) In der **gemäßigten** Zone schwinden die polarischen Gegensätze sanft ineinander hinüber; zwischen Winter und Sommer erscheint der **Frühling**, das Entstehen der Vegetation; zwischen Sommer und Winter der **Herbst**, das Vergehen der Thätigkeit der Pflanzenwelt. Dadurch tritt der Apathie der polarischen Extreme eine **Spannung** entgegen, die Sehnsucht des Frühlings, die Wehmuth des Herbstes, und durch diesen Wechsel wird die Anlage zu einer tieferen **Gemüthlichkeit** gemacht.

b) **Der Wechsel der Tageszeiten.**

Die Rotation der Erde um sich selbst bringt den Wechsel der Tageszeiten hervor, der in seinem Verlauf dem der Jahreszeiten ganz analog ist. Es ist darin ein Maximum der Dunkelheit, **Mitternacht**, und ein Maximum der Helligkeit, **Mittag**. Zwischen beiden Extremen sind Uebergangsmomente, der **Morgen** als der Frühling, der **Abend** als der Herbst des Tages. Die durch sie hervorgebrachten Stimmungen sind ebenfalls ganz identisch, ein Extrem der Sättigung und des Genießens mit den Zwischenstufen der Erwartung und des Rückblicks auf den Genuß.

Die Tageszeiten sind in ihrer Dauer und Beschaffenheit, wie die Jahreszeiten, von der Differenz der Zonen und des Terrains abhängig. In der tropischen Zone ist die Stundenzahl der Nacht und des Tages sich ziemlich gleich und auch ihr Wechsel entscheidet sich bei dem directeren Auffallen des Sonnenstrahls ziemlich schnell. In der gemäßigten Zone wird der Mensch sanft vom Licht wach geküßt und eben so kann er sich phantasirend in das scheidende versenken. Die Morgen- und Abend-**Dämmerung** ist die Brutzeit der Gedanken und Gefühle.

Das Verhältniß des Menschen zu diesem Wechsel wird theils durch **locale** Bedingungen, theils durch die **Gewohnheit** des **freien Willens** sehr mannigfaltig modificirt.

Durch **locale** Bedingungen: in den südlichen Gegenden erschlafft die starke und anhaltende Hitze des Tages; die Siesta wird nothwendig. In Kairo sieht man Mittags nur die Wachen und Aas verzehrende Geier und Hunde auf den Straßen. Mit dem Abend hingegen regt sich das Lebensgefühl; man eilt auf

die Straßen, in die Gärten; Gesang und Plauderei beginnen; man tanzt, wie die Neger u. s. f.

Durch die Gewohnheit des freien Willens: die Cultur überwältigt mit ihrer Sitte die organische Periodicität. Einzelne Menschen können sich so abhärten, daß sie sich gegen den Wechsel der Tageszeiten ganz indifferent verhalten. Der Fürst Pückler-Muskau ist ein glänzendes Beispiel eines solchen Nivellements. In großen Städten kommt es ebenfalls dazu. London übertrifft hierin alle anderen Städte. Die Routs dauern oft bis zum Morgen; den Damen fällt der aufblinkende Sonnenstrahl in das vom Tanz und Gewühl ermattet glühende Antlitz; Fr. von Raumer erzählt in seinen Briefen aus England, daß er Abends um zehn Uhr erst zu einer Gesellschaft abgeholt worden ist. Die Londoner Theater spielen bis um Mitternacht, selbst darüber hinaus. Das Englische Parlament zählt in seinen Annalen Debatten, welche bis zum Morgen um vier Uhr dauerten. Die Gesetze der Physiologie und Psychologie, z. B. daß mit dem Abend die Thätigkeit der Phantasie vorwalte, werden durch die Freiheit des Geistes aufgehoben; nicht wenige Denker haben zur Nachtzeit die lebendigste Speculation geübt.

Im Allgemeinen sind dies Ausnahmen, und das normale Verhalten wird immer das günstigere sein. Goethe arbeitete am Morgen, zog den Wein warmen erhitzenden Getränken vor u. s. f. Schiller arbeitete in der Nacht, liebte den Punsch u. s. f. Aber Goethe zeigte auch die höchste Integrität des physischen Lebens, während Schiller fast immer kränkte und einen zerstörten Organismus zurückließ. Lord Byron war auch hierin Schiller ähnlich, daß er mitten in der Nacht am liebsten arbeitete.

Nur der geschwächte krankhafte Mensch wird durch den Wechsel der Jahreszeiten tief afficirt; je niedriger die Stufe ist, welche ein Thier mit seiner Organisation einnimmt, um so mehr ist es dem kosmischen Leben unterworfen; das Insect z. B. wiederholt in seinen Metamorphosen den ganzen Cyklus der Jahreszeiten. Je mehr das Leben entwickelt ist, um so freier zeigt es sich von kosmischen Influenzen.

Hingegen der Periodicität der Tageszeiten kann sich der Mensch nicht auf dieselbe Weise schlechthin entziehen, ohne seine Kraft aufzureiben, und die absolute Indifferenz dagegen wird immer als Ausnahme, als das Werk individueller Virtuosität zu setzen sein.

2) Das lunarische Leben.

Daß die Erde auch durch den Mond in ihrem meteorologischen Leben bestimmt wird, steht nicht zu bezweifeln. Ebbe und Fluth beweist dies. Wie aber der Mond auf den Menschen einwirke, wissen wir nicht. Der Gesunde merkt keinen Einfluß; in Krankheiten, bei Husten, Fieber u. s. f. hat man einen solchen wahrnehmen wollen. Burdach hat im dritten Bande seiner Physiologie die Zeugnisse der Aerzte hierüber gesammelt. Die Menstruation gehört gar nicht hierher. Sie hat zwar die Dauer eines Mondmonats, 28 Tage, ist aber in Anfang und Ende vom Verlauf der Mondphasen ganz unabhängig; sonst müßten alle Weiber zugleich menstruiren. In nervösen Krankheitszuständen scheint dagegen eine Einwirkung des Mondes nicht abzuleugnen zu sein, z. B. beim Nachtwandeln, wo die übergroße Aufregung des Gangliensystems ein Schlafhandeln erzeugt, welches gern die Richtung auf das Verweilen im Mondlicht nimmt. In den sympathetischen Curen des Volkes mag die stete Rücksichtnahme auf den ab- und zunehmenden Mond noch leicht das Vernünftigste sein.

Die Stimmung, welche das Mondlicht hervorbringt, ist im Gegensatz zum Sonnenlicht, das den Verstand erweckt, eine phantastische. Am Tage waltet die scharfe Scheidung der Objecte. Die Nacht verhüllt ihre Grenzen, und das Mondlicht treibt die Empfindung und Phantasie in das Unbestimmte und Maaßlose. Der Mond ist daher seit immer der Liebling der Liebenden gewesen, denn die Liebe fragt nicht nach den Grenzen des Verstandes.

3) Das tellurische Leben.

Die Erde bestimmt den Menschen auf mannigfaltige Weise. Sein Geist zeigt aber seine Allgemeinheit hier in der Unbe-

schränktheit der menschlichen Existenz. Allerdings ist der einzelne Mensch mit der Localität, in der er geboren wird, so unmittelbar Eines, daß er, bei einer plötzlichen Entfernung von derselben, krank werden kann. Er bekommt das Heimweh. Die andere Luft, die er athmet, der veränderte Rhythmus des ganzen Naturverlaufs, die andere Färbung des Himmels, die andere Vegetation, die fremden Conturen des Horizonts, dies Alles widerspricht ihm, und er beschwört dagegen, durch den Contrast gereizt, das Bild der Heimath in sich herauf. So entsteht Schwermuth, Asthma, Auszehrung. Schon der Gedanke der Rückkehr in die Heimath kann bekanntlich solche Kranke genesen lassen. Allein so nothwendig das Verwachsensein des Individuums mit der Gegend, worin es ursprünglich lebte, in diesem Erkranken sich manifestirt, so ist es doch nichts Unüberwindliches, und gerade Bergvölker, wie z. B. in früherer Zeit die Schotten, später die Schweizer als Leibgarde der Französischen Könige, auch die Savoyarden, dauern am längsten außer der Heimath aus, wenn der erste Schmerz überstanden ist.

Der Mensch im Allgemeinen vermag im Wasser, in der Luft, auf dem Festlande zu leben. Es hat sogar in der Lebensart fischhaft gewordene Wassermenschen gegeben, wie jener Nicola, auf dessen Geschichte Schiller's Ballade vom Taucher beruht. Mit dem Luftball hat der Mensch die höchsten Luftschichten durchschnitten. Das Thier dagegen ist elementarisch beschränkt.

Der Mensch lebt ferner in allen Zonen, auf jedem Terrain, in jedem Klima. Das Thier ist wie die Pflanze auf bestimmte Zonen angewiesen, die es nicht überschreiten kann. Der Eisbär kann nicht in den Tropenländern, der Affe nicht am Pol leben. Es gibt daher eine Pflanzen- und Thiergeographie, welche die Ausbreitung einer Pflanze und eines Thiers auf der Erde darstellen. Eben so ist es mit dem Terrain und dem Klima, wogegen es ebensowohl Bergvölker als Steppenbewohner gibt, die Pontinischen Sümpfe ebensowohl als die Sahara Heimath von Menschen sind. Auf dem Hospiz von St. Bernhard, wie unter der Erde, in den Tiefen der Salzbergwerke von Wieliczka, finden wir Menschen. Rudolphi in seinen Beiträgen zur An-

thropologie und Naturgeschichte versteht die klimatische Universalität in dem Sinne der Acklimatisation und bestreitet sie daher, indem er meint, daß die Europäer von Innen und Außen durch eine Menge Vorkehrungen die Gewalt des Klima's zu negiren suchten, auch bei Weltumseglungen nur sehr vorübergehend in anderen Zonen lebten u. s. f. Allein es ist nicht davon die Rede, daß jedes Individuum absolute Ausdauer habe, obschon der Mensch auch hierin alle Thiere übertrifft, sondern davon, daß die menschliche Gattung terrestrische Ubiquität hat. Diese aber ist die Folge der Universalität der Organisation. Wie schnell und tief die klimatische Metamorphose bei Einzelnen sein kann, zeigen namentlich so viele Neger; auch der Koch des Capitain Parry hatte sich so an die Polarkälte gewöhnt, daß er in London vor Hitze starb!

Die Acklimatisation ist zwar gewöhnlich mit Krankheiten verbunden, bei schwächeren Naturen selbst mit Sterblichkeit, allein die Biegsamkeit und Zähigkeit des Menschen in dieser Hinsicht ist unendlich. Weltumsegler machen alle Zonen durch; Alexander v. Humboldt hat den Chimborasso in Amerika, den Altai in Asien bestiegen; die Römischen Legionen stationirten in Britannien und Germanien, wie in Parthien und Aegypten; Napoleon's alte Garde focht unter den Aegyptischen Pyramiden so vortrefflich, als unter dem heftigsten Frost auf Rußlands Schneegefilden.

Endlich hat der Mensch eine unbeschränkte Universalität in Betreff der Nahrung. Die Thiere sind mit Ausnahme der Omnivoren durch die specifische Bestimmtheit ihrer Organisation in ihrer Nahrung sehr beschränkt. Die ganze Structur des Thieres, ob zum Pflanzen- oder zum Fleischfressen bestimmt, weist ihm seinen Nahrungskreis an, der sich immer mehr verengt, je geringer die Organisation wird. Der Mensch ist an sich die subjective Totalität des planetarischen Lebens. Seine Organisation ist an sich schon mit allen Stoffen und Formen derselben homogen und daher beweist er in den Mitteln seiner Nahrung eine völlige Unumschränktheit, alles Vegetabilische und Animalische sich homogen machen, es verdauen zu können. Nicht nur, daß er den dem

Thier unüberwindlichen Ekel zu besiegen vermag — in Hungersnoth gerathene Belagerer und Schiffahrer haben Spinnen und Ratten verzehrt —; er vermag sich sogar an Gifte zu gewöhnen, und Mithridates ist nicht der Einzige, den die Geschichte in dieser Hinsicht nennen kann.

Durch die Vollständigkeit seiner Natur wird auch in dem Menschen das Streben zum Genuß, das Gelüsten, von Allem zu kosten, bedingt. Weil er an sich im geheimen Bündniß mit der ganzen Natur steht, so reizt ihn auch die ganze Natur, und es ist nicht blos die Leckerheit der gourmandise, wenn er mit der fortschreitenden Cultur die Producte aller Zonen auf seiner Tafel concentrirt. Diese Zusammenhäufung ist eine Nothwendigkeit seiner sinnlichen Universalität, wenn auch der Luxus, wie in London, hierin übertreiben kann. Aber selbst unser gewöhnliches Leben vereinigt Zucker, Kaffe, Cacao, Gewürze, Taback, Weine u. s. f. aus den verschiedensten Gegenden der Erde. Doch die weitere Ausführung dieser Materie ist der würdige Gegenstand von Lehrgedichten über Gastronomie für — Franzosen.

Die Hauptsache im tellurischen Leben des Menschen ist, daß seine Individualität ihrem Habitus, ihrer Kräftigkeit und ihren Neigungen nach durch die Elemente, das Terrain, das Klima und die Nahrungsmittel allerdings entschieden bestimmt wird. Mit jeder Gegend correspondirt auch eine eigenthümliche Menschengestalt. Es fragt sich aber, ob alle Differenzen des menschlichen Geschlechts aus bloßer Acklimatisation abgeleitet werden können?

II.

Die Bestimmtheit des Racenunterschiedes.

So weit wir nämlich eine bewußte Erinnerung von unserem Geschlecht haben, existiren constante Differenzen des Habitus und des Hanges, welche durch die Verschiedenheit des Klima's und der Lebensart nicht aufgehoben werden. Wir nennen sie Racen und vereinfachen zu ihren Massen die unendliche Zersplitterung der mannigfachen Abweichungen des Menschengeschlechts.

Der Racenunterschied ist kein Artunterschied in dem Sinne, wie in der Natur das Individuum durch die Art mit der Gattung

thropologie und Naturgeschichte versteht die klimatische Universalität in dem Sinne der Acklimatisation und bestreitet sie daher, indem er meint, daß die Europäer von Innen und Außen durch eine Menge Vorkehrungen die Gewalt des Klima's zu negiren suchten, auch bei Weltumseglungen nur sehr vorübergehend in anderen Zonen lebten u. s. f. Allein es ist nicht davon die Rede, daß jedes Individuum absolute Ausdauer habe, obschon der Mensch auch hierin alle Thiere übertrifft, sondern davon, daß die menschliche Gattung terrestrische Ubiquität hat. Diese aber ist die Folge der Universalität der Organisation. Wie schnell und tief die klimatische Metamorphose bei Einzelnen sein kann, zeigen namentlich so viele Neger; auch der Koch des Capitain Parry hatte sich so an die Polarkälte gewöhnt, daß er in London vor Hitze starb!

Die Acklimatisation ist zwar gewöhnlich mit Krankheiten verbunden, bei schwächeren Naturen selbst mit Sterblichkeit, allein die Biegsamkeit und Zähigkeit des Menschen in dieser Hinsicht ist unendlich. Weltumsegler machen alle Zonen durch; Alexander v. Humboldt hat den Chimborasso in Amerika, den Altai in Asien bestiegen; die Römischen Legionen stationirten in Britannien und Germanien, wie in Parthien und Aegypten; Napoleon's alte Garde focht unter den Aegyptischen Pyramiden so vortrefflich, als unter dem heftigsten Frost auf Rußlands Schneegefilden.

Endlich hat der Mensch eine unbeschränkte Universalität in Betreff der Nahrung. Die Thiere sind mit Ausnahme der Omnivoren durch die specifische Bestimmtheit ihrer Organisation in ihrer Nahrung sehr beschränkt. Die ganze Structur des Thieres, ob zum Pflanzen- oder zum Fleischfressen bestimmt, weist ihm seinen Nahrungskreis an, der sich immer mehr verengt, je geringer die Organisation wird. Der Mensch ist an sich die subjective Totalität des planetarischen Lebens. Seine Organisation ist an sich schon mit allen Stoffen und Formen derselben homogen und daher beweist er in den Mitteln seiner Nahrung eine völlige Unumschränktheit, alles Vegetabilische und Animalische sich homogen machen, es verdauen zu können. Nicht nur, daß er den dem

Thier unüberwindlichen Ekel zu besiegen vermag — in Hungersnoth gerathene Belagerer und Schiffahrer haben Spinnen und Ratten verzehrt —; er vermag sich sogar an Gifte zu gewöhnen, und Mithridates ist nicht der Einzige, den die Geschichte in dieser Hinsicht nennen kann.

Durch die Vollständigkeit seiner Natur wird auch in dem Menschen das Streben zum Genuß, das Gelüsten, von Allem zu kosten, bedingt. Weil er an sich im geheimen Bündniß mit der ganzen Natur steht, so reizt ihn auch die ganze Natur, und es ist nicht blos die Leckerheit der gourmandise, wenn er mit der fortschreitenden Cultur die Producte aller Zonen auf seiner Tafel concentrirt. Diese Zusammenhäufung ist eine Nothwendigkeit seiner sinnlichen Universalität, wenn auch der Luxus, wie in London, hierin übertreiben kann. Aber selbst unser gewöhnliches Leben vereinigt Zucker, Kaffe, Cacao, Gewürze, Taback, Weine u. s. f. aus den verschiedensten Gegenden der Erde. Doch die weitere Ausführung dieser Materie ist der würdige Gegenstand von Lehrgedichten über Gastronomie für — Franzosen.

Die Hauptsache im tellurischen Leben des Menschen ist, daß seine Individualität ihrem Habitus, ihrer Kräftigkeit und ihren Neigungen nach durch die Elemente, das Terrain, das Klima und die Nahrungsmittel allerdings entschieden bestimmt wird. Mit jeder Gegend correspondirt auch eine eigenthümliche Menschengestalt. Es fragt sich aber, ob alle Differenzen des menschlichen Geschlechts aus bloßer Acklimatisation abgeleitet werden können?

II.

Die Bestimmtheit des Racenunterschiedes.

So weit wir nämlich eine bewußte Erinnerung von unserem Geschlecht haben, existiren constante Differenzen des Habitus und des Hanges, welche durch die Verschiedenheit des Klima's und der Lebensart nicht aufgehoben werden. Wir nennen sie Racen und vereinfachen zu ihren Massen die unendliche Zersplitterung der mannigfachen Abweichungen des Menschengeschlechts.

Der Racenunterschied ist kein Artunterschied in dem Sinne, wie in der Natur das Individuum durch die Art mit der Gattung

vermittelt wird. Dieser Wolf ist durch seine species, Canis, mit seinem genus (nicht im naturgeschichtlichen, sondern philosophischen Sinn) Thier vermittelt. Das Wesentliche im Menschen ist der Geist, als der vernünftig denkende und wollende. Er ist das Generische des Menschen und dies ist für das Individuum nicht durch eine Besonderung vermittelt, sondern Individuum und Menschsein fällt unmittelbar zusammen, und wie weit auch die Bildung der Racen auseinandergehen möge, so sind sie doch hierin identisch, Träger desselben Geistes zu sein. Gegen diese innere Einheit ist der Unterschied der Racen nur eine gleichgültige Verschiedenheit.

Wenn nun die Racenunterschiede für uns schon immer gegeben sind, so fragt sich: wie entstanden sie, durch Zeugung von verschiedenen Paaren, oder durch allmälige Veränderung der Nachkommen Eines Paares mittelst der Acklimatisation?

Die Theologie hat für die Bejahung der letzteren Frage wegen der Exegese der Mosaischen Genesis ein großes Interesse, das uns hier jedoch nichts angeht. Da übrigens bei der entgegengesetzten Beantwortung die Einheit des Menschlichen erhalten bleibt, und Gott die Schöpferrolle so wenig als bei der anderen Hypothese verliert, so ist eigentlich nicht abzusehen, worin das, wie die Meinung Einiger ist, Frevelnde dieser Meinung liegen soll. Denn die Speculation hat kein unmittelbares Interesse daran; ihr kommt es auf Gott, auf den Menschen und auf beider Verhältniß, nicht aber auf die schlechte Vielheit der Exemplare an; für sie existirt immer nur der Eine nach Gottes Ebenbild geschaffene Mensch, den sie im Neger so gut anerkennt, als im Kaukasier.

Die Geschichte dagegen hat ein Interesse an der Bejahung der Frage, um nämlich die Wanderungen der Völker von dem Asiatischen Hochlande nach den verschiedensten Richtungen hin festhalten zu können. Insbesondere wollte man in dem vom reizenden Behatstrom durchrauschten Kaschmirthale, wo unsere Getreidearten wild wachsen, wo die mildeste Temperatur den Menschen umfängt u. s. w., die Wiege des Menschengeschlechts finden. Neuere Untersuchungen haben aber gezeigt, daß dies Thal selbst erst ziemlich spät in die Geschichte eingetreten ist. (S. Stuhr: die

heidnischen Religionssysteme des Orients 1836, S. XL.) Auch sind, nach v. Hügel's Beschreibung, die Winde, die von dem nordöstlichen Alpenwall wehen, oft so schneidend, daß sie in Einer Nacht die ganze Reis- und Baumwollenärnte vernichten. Die größte Schwierigkeit liegt aber darin, daß die Geschichte schon überall auf sogenannte Ureinwohner, Autochthonen, trifft, mit welchen einwandernde Stämme in Kampf gerathen. So fanden die von den Indischen Hochalpen herniedersteigenden Hindus bereits eine Bevölkerung vor, welche sie sich gewaltsam unterwarfen; Pariah heißt Gebirgsbewohner, und die Kaste der Pariah's mag der Rest dieser Bevölkerung sein. Den Birmanen gegenüber erscheinen auf der Halbinsel jenseits des Ganges die Karier in den Gebirgen als die Ureinwohner. Eben so fanden die Azteken, Tolteken und Cicimeken, als sie im eilften oder zwölften Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Mexiko einwanderten, bereits einen Stamm vor, den sie unterjochten.

Die verschiedenen Racen stimmen darin überein: a) untereinander zeugungsfähig zu sein; b) für die Reife des Fötus eine Zeit von neun Monaten zu gebrauchen, wogegen bei den Thieren verschiedene Arten entweder nur durch die künstliche Vermittelung des Menschen — das Maulthier — oder gar nicht mit einander zeugen, sollten sie sich auch wohl aus Geilheit vermischen. Eben so verschieden ist die Dauer der Trächtigkeit. Sollen nun die Differenzen durch Acklimatisation vermittelt werden, so zeigt sich die Schwierigkeit: a) daß die Lebensart und das Klima die Race nicht verändern, was sie doch, zufolge jener Voraussetzung, thun müßten. Die Mauren haben sich allmälig tief in Afrika hineingewohnt; in Timbuktu leben sie mitten unter Negern und werden wohl schwärzlich, aber nicht schwarz und verlieren, trotz des Gluthbrandes der tropischen Zone, weder ihren Habitus, noch ihr Haar u. s. f. Welche Erfahrungen müßte man hierüber nicht in Amerika haben, und wie versteht man gerade hier auch bei den größten Aehnlichkeiten doch noch die Bestimmtheit der Race an kleinen verrätherischen Abzeichen der Nägel, der Lippen und der Farbe herauszuerkennen! b) Es zeigt sich ferner die Schwierigkeit, Extreme, wie Weiß und Schwarz, durch successive Ap-

proximation zu vermitteln. Die Nüancen der gelben Farbe für sich lassen wohl die Annahme einer solchen Allmäligkeit zu, aber nicht jener directe Gegensatz.

Herder, Kant, Steffens haben die Abstammung von Einem Menschenpaar vertheidigt. Der letztere hat die Möglichkeit einer solchen Abschließung durch das idiosynkratische Wesen begreiflich machen wollen, welches sich in Familien erzeugt, die, mit ihren Interessen sich in sich einhausend und in ihren Gliedern sich unter einander verheirathend, endlich wie einen eigenthümlichen Typus der Gestalt, so auch eine relative Eigenheit der Sprache hervorbringen. Allein hiermit ist nur die Stammesdifferenz, aber nicht die tiefe Kluft erklärt, welche die Racen von einander trennt.

Die neuere Naturwissenschaft, Cuvier und La Cepède an der Spitze, hat sich für die Möglichkeit einer Mehrheit von Menschenpaaren entschieden, um die Racendifferenzen zu begründen. Burdach, Neumann u. A. stimmen mit dieser Ansicht überein, und Blumenbach's Ansicht von einer varietas nativa muß darnach in die einer angeborenen Eigenheit verändert, nicht blos als eine particuläre durch die Zeugung vermittelte Modification genommen werden. Der Uebergang aus dem Unorganischen zum Organischen wird hierbei nothwendig vorausgesetzt, ein Uebergang, den wir in den Infusorien lebendig vor Augen haben. Ueberall, wo das Unorganische die reale Möglichkeit erreicht hat, der Existenz des Organischen zu genügen, da tritt dieses hervor. Nicht als wenn das Organische sein Princip am Unorganischen hätte; vielmehr ist es sich in seiner Lebendigkeit und Gestaltung selbst das Princip. Aber das Unorganische in seiner Vollendung ist für seinen Hervorgang die Bedingung. Wenn gefragt wird, warum denn die Erde keine neuen Thier- und Menschengattungen, unseres Wissens, hervorbringe, so kann diese Frage dadurch beantwortet werden, daß die Zeugungsperiode der Erde vorüber ist und ihr Zeugen gegenwärtig nur ein Fortzeugen, ein Erhalten des Gezeugten ist. Dies beweisen theils die Versteinerungen, worin Arten von Pflanzen und Thieren vorkommen, welche jetzt gar nicht mehr existiren, theils das Aus-

sterben mancher Thiergattungen in unserer Zeit, die dann für immer verschwunden sind; z. B. der Steinbock. Oder vielmehr muß man sagen, daß die Natur in der anderen Formation der Arten unaufhörlich thätig ist. Die Gestaltung, welche die gegenwärtig herrschende ist, war früheren Perioden fremd. Zu wie zahllosen Varietäten ist nicht die Kartoffel verändert! Die Gattung verändert sich nicht, wohl aber ihre particuläre Erscheinung.

Die Frage nach der primitiven Erscheinung des Menschen ist dieselbe mit der nach der uranfänglichen Erscheinung jedes andern Geschöpfs. Wenn wir auf südlichen Berghöhen die nämlichen Pflanzen treffen, wie in derselben Temperatur und auf demselben Boden nördlicher Ebenen; wenn wir am Nord- und Südpol die nämlichen Seethiere finden; wenn wir in Amerika den Löwen, den Tiger, das Kameel, das Krokodil — aber, nach der Unreife dieses jüngeren Welttheils als Kuguar, Jaguar, Llama, Alligator gestaltet finden, sollen wir da eine äußerliche Transplantation annehmen? Wie soll sie erklärt werden, da diese Organismen nur in diesen Gegenden leben können? Wer wollte die Zwischenformen zu zeichnen wagen, die das Llama vom Kameel aus bis zu seiner jetzigen Gestalt hätte durchgehen müssen? Wer will eine Ureichel, einen Urlöwen u. s. f. voraussetzen, um von ihnen den Faden der Geschlechter abzuspinnen?

Wie viel Menschenpaare und Wo und Wann wir zu setzen haben, wissen wir nicht. Es ist dies ein Räthsel, worüber wir mehr brüten, als es zur Klarheit lösen können. Aber es geziemt der Wissenschaft, sich wenigstens die Schwierigkeiten der Lösung nicht zu verhehlen. Es ist sehr wohl möglich, daß gerade für die Geschichte ein anderes Gesetz als für die Natur in dieser Hinsicht existirt. In der Natur ist die Coëxistenz der einzelnen Gebilde ganz ihrem Charakter, dem Außereinandersein, angemessen; für den Menschen reicht die Coëxistenz, die wir allerdings vorfinden, nicht aus, sondern die Continuität des Discreten ist für den Geist, der aus dem Natürlichen herausstrebt, ein eben so wesentliches Moment, wenn es auch offenbar sehr lange gedauert hat, bevor es zu einer bewußten Continuität in der Geschichte,

zu einer volkshistorischen Erinnerung gekommen ist. Für diese Continuität ist aber der Gedanke der Abstammung der Racen von Einem Menschenpaar wenn nicht tiefer, doch bequemer. Der zuvor berührte Uebergang aus dem Unorganischen zum Organischen bleibt dabei der nämliche. Jedoch ist dabei nicht zu vergessen, daß für den Menschen auch die vegetabilische und animalische Natur die Bedeutung des Unorganischen hat und der Mensch also auch in der Succession der Schöpfung den Schluß ausmacht, wie er innerlich deren Zweck ist. Der Haupteinwurf gegen die Abstammung von Einem Paar ist der ethische, daß mit ihr die Blutschande unvermeidlich gewesen, wie denn auch die biblische Tradition ohne alle Rüge Kain und Adam ihre Schwestern zu Gattinnen haben läßt.

Was nun die Theilung der Racen selbst anbetrifft, so ist man damit noch sehr im Unklaren. Herder, Blumenbach und Kant hielten sich vorzüglich an die Differenz der Hautfarbe und der Schädelbildung, und diese Momente sind auch diejenigen geblieben, auf welche man immer wieder hat zurückkommen müssen, obwohl man es aufgegeben hat, eine durchgreifende, absolute Gleichartigkeit dieser Bestimmungen festzuhalten, denn die Schädelbildung z. B. variirt in Einer und derselben Race auf das Mannigfaltigste, so wie auch die Grundfarbe bis zur Unkenntlichkeit sich schattirt. Späterhin wollte man in den Racen auch die Differenz der Sinne wiederfinden; der Neger sollte das Maximum in der Entwicklung des Hautsinnes (Tastsinnes) sein; der Amerikaner, weil er im Genuß des Menschenfleisches einen so guten Geschmack beweist (denn das Menschenfleisch übertrifft alle andern Fleischsorten!), sollte den Zungensinn; der Malaie den Geruchssinn; der Mongole mit seinem großen Ohr den Gehörsinn und der Kaukasier den Augensinn repräsentiren. Auch die Temperamente wollte Steffens so vertheilen; die Amerikaner sollten das phlegmatische, die Mongolen das melancholische u. s. f. darstellen. Allein mit der Vereinzelung besonderer Seiten ist bei der Auffassung dieses Gegenstandes nirgends auszureichen; der ganze Mensch will betrachtet sein. Steffens sprach es schon längst aus, daß die Sonderung des menschlichen

Geschlechts in Racen den innigsten Zusammenhang habe mit der Sonderung der Sprachgebiete, allein erst in W. v. Humboldt's Abhandlung über die Kawisprache ist der Anfang gemacht worden, die Sprache in dieser Beziehung zu benutzen.

Das Wesentliche, was sich bis jetzt aus den hiehergehörigen Untersuchungen ergeben hat, dürfte etwa Folgendes sein. Die Extreme der Farbe, der Schädelformation und geistigen Bildung sind die weiße und die schwarze Race, zwischen welchen entschiedenen Extremen die braune oder vielmehr gelbe Farbe mit ihren zahllosen Nüancen in der Mitte liegt. Es sind aber diese Differenzen keine Unterschiede des speculativen Begriffs, sondern als durch die Natur und deren unendliche Zufälligkeit gesetzte sind sie nur Verschiedenheiten, d. h. oberflächliche, ja, gleichgültige Unterschiede, welche das Wesen des Menschen, den Geist, nicht wesentlich verändern. In ihm vielmehr sind alle Racen identisch. Die Naturforscher und Geographen werden daher auch nie zu einem völligen Abschluß auf diesem Gebiet kommen können, sondern es wird hier gehen, wie in der Naturgeschichte, daß, wie Hegel irgendwo sagt, wenn 99 Papageiarten entdeckt sind, doch noch die hundertste u. s. f. hinzugefunden wird. Prichard, der als Englischer Naturforscher überall nach einer Bestätigung der biblischen Tradition sucht und dadurch der kritischen Unbefangenheit verlustig gegangen ist, hat sich wenigstens das Verdienst einer recht ansehnlichen Vollständigkeit der Sammlung hiehergehöriger Thatsachen erworben. Er unterscheidet: 1) eine schwarzhaarige Race mit prognather Hirnbildung; 2) eine blondhaarige Race mit pyramidaler und ovaler Hirnbildung; 3) Albinos. — Carus hat eine neue Eintheilung in Nacht-, Tag- und Dämmerungsmenschen versucht, die aber so wenig Beifall erworben hat, als die sich daran anschließende von Klencke, Grundriss der Anthropologie, 1841, in planetare, solare und Aufgangs- und Untergangsvölker. — Die immer größer werdende empirische Kenntniß der Differenzen innerhalb der Racen hat eigentlich die Einsicht in Vergeblichkeit eines exclusiven Fixirens unterscheidender Merkmale, auf welches die frühere Zeit ausging, zur Folge gehabt; z. B. unter den Afrikanischen

Negern gibt es Stämme von Hellenischer Gestalt des Körpers und Profils und die Canadaindianer sind nicht kupferfarbig. Nur die klimatischen Unterschiede zeigen sich als die am meisten constanten, welche auch mit der Weltgeschichte insofern übereinstimmen, als der progressive Trieb derselben in die gemäßigte Zone fällt. — Die nachfolgende Uebersicht der Racen macht nicht die geringsten Ansprüche auf Erschöpfung und hat höchstens das Gute, den trefflichen Gedanken Link's (Urwelt) festgehalten zu haben, in den Racen von der äthiopischen als der dem Begriff des Menschen im Allgemeinen innerlich wie äußerlich am wenigsten entsprechenden auszugehen.

1) Die schwarze Race.

Die schwarze Hautfarbe; das wollige, krause, immer schwarze Haar; der hervorstehende Unterkiefer, so daß die beiden Zahnreihen einen Winkel bilden; die stumpfe Plätschnase; die kurze Stirn und der musculöse, zum Lasttragen gemachte Bau charakterisiren im Allgemeinen diese Race. Der Mittelpunct ihrer Existenz ist Afrika südlich vom Atlasgebirge, vom Harutsch und den Alpen von Habesch. In ihr selbst ist, nach Bory St. Vincent: Der Mensch, Deutsch Weimar 1837, die unterste Bildungsstufe:

a) der Hottentott, homo hottentottus. Bei ihm erscheint das Thierische, Affenartige des oben beschriebenen Habitus am stärksten, namentlich im Buschhottentotten oder sogenannten Buschmann, dessen geistige Stumpfheit seiner Häßlichkeit nichts nachgibt.

b) Der Kaffer, homo caffer, ein schöner, schlanker, muthiger Menschenschlag.

c) Nördlich vom Caplande bis hinauf zum Sudan, bis nach Guinea und Senegambien einerseits, Adel und Ajan anderseits, der eigentliche Neger, homo aethiopicus, in einer unendlichen Varietät von Stämmen. Der Hauptunterschied ist hier der des Binnennegers, der noch in voller Integrität seiner Sitte und seines Habitus lebt, und des durch den Verkehr mit den Europäern degenerirten Küstennegers, der also keinen normirenden Maaßstab für das Wesen des ursprünglichen Negers zu geben vermag. Man muß sich an die Schilderung Ritter's von

Afrika im ersten Theil seiner Geographie erinnern, um einzusehen, wie in Afrika mit einer großen localen Verschiedenheit zugleich die größte Einförmigkeit der Verhältnisse bestehen kann. Welche Differenzen finden nicht zwischen den so sehr entwickelten Ashante's und zwischen den Schangalla's statt, welche den Sommer über seit uralter Zeit in den thierreichen Waldungen am südwestlichen Saum der Habyssinischen Alpen wohnen und zur Regenzeit als die unsterblichen Troglodyten des Menschengeschlechts in dem weichen Sandstein der nächsten Gebirgszüge sich Höhlen graben, wo sie von der ersparten Jagdbeute leben. Wie oft schon haben diese wilden Horden, von den Habyssiniern gedrängt, sich auf andere Stämme geworfen und Bewegungen veranlaßt, die durch ganz Afrika sich hinzogen, ohne für sie selbst das geringste Resultat zu bringen.

Der Neger ist die unmittelbare Subjectivität. Er kennt nur Gegenwart, ohne für die Erinnerung des Vergangenen oder die Vorbildung der Zukunft Interesse zu haben. Der Augenblick ist sein Gott und selbst in seiner Religion prägt der Fetischismus diesen Zug aus. Der Neger ist gutmüthig, was auch seine Neigung zu Musik und Tanz beurkundet. Allein seine Gutartigkeit ist eine nur natürliche, nicht gebildete, und er schlägt daher eben so leicht in Bosheit über, die sich namentlich in einer Furie grenzenloser Grausamkeit äußert. Hatte nicht ein Stamm eine Königinn Xinga, welche Kinder lebendig in Mörsern zerstampfen ließ? Zimmermann im Taschenbuch der Reisen erzählt ihre Geschichte. — Diese bis zur Tollheit und bis zum Kindischen auftobende Grausamkeit mag einen bekannten physiologischen und psychischen Zusammenhang mit der Wollust haben, welche in der Negerrace mit der ganzen Frische der Naturgewalt wuchert. Viele Neger haben über hundert Söhne. Die Kleinheit des großen und die Stärke des kleinen Gehirns deuten ebenfalls auf ein solches Uebergewicht der generischen Productivität.

Ueberhaupt lebt in Afrika der Mensch in der Weise der Natur noch ganz als Gattung. Das Individuum hat für sich noch gar keine Geltung, gerade wie auch die Natur gegen das Fortkommen des Individuums sehr gleichgültig ist; das Krokodil

legt sein Ei in den Sand und es ist zufällig, ob die Sonne es ausbrütet u. s. w. Die Binnenneger beklagten sich gegen die Gebrüder Lander, daß der Sclavenhandel so sehr im Abnehmen begriffen sei. Die Aschante's füllten bei Erstürmung des Fortes Cape Coast die Gräben statt mit Faschinen mit Leichen. Eine junge reiche Schöne unter den Aschante's, Assuwina, war von so vielen Freiern umworben, daß eine Vermählung ihr nur die größte Noth bereitet haben würde, weil sie durch eine Wahl sich eine Menge Feinde gemacht hätte. Sie lud also ihre Freier zu sich ein, gab ihnen einen Schmaus, sang ein Lied und sprengte sich dann im freudigsten Tumult mit einem Pulverfasse in die Luft. Und so etwas geschieht ohne alle Sentimentalität; frisch folgt dem Entschluß die That.

Man hat in neuerer Zeit über die Negerrace vielfach gestritten. Man hat früherhin gemeint, sie seien zu einem höheren Leben unfähig; Andere, namentlich der Abbé Gregoire, haben dagegen die Begabtheit der Neger vertheidigt, haben Toussaint L'Ouvertüre, die Kolonie Liberia und Aehnliches angeführt. Allein es muß hier unterschieden werden α) zwischen der Möglichkeit, das allgemein Menschliche im Neger zur Entwicklung zu bringen, und β) zwischen der Wirklichkeit, die er bis jetzt, sich selbst überlassen, in der Geschichte hervorgebracht hat. Was das erstere Moment anbetrifft, so muß unbedingt zugegeben werden, daß der Neger im Allgemeinen dieselbe geistige Capacität, wie jeder andere Mensch, hat, und daß es nur auf die Bildung derselben ankommt, die allerdings früh genug sein muß, bevor noch das Individuum von der Starrheit seines Stammes ergriffen ist. Was aber das zweite Moment angeht, so ist es wahr, daß die Neger aus sich heraus gar nichts der Erinnerung Würdiges producirt haben. Sie zahlten der Weltgeschichte größtentheils als Sclaven der andern Völker mit Leib und Leben einen unglückseligen Tribut. Wo sie einen Staat gegründet haben, wie in Hayti, da ist dies durch Vermittelung des Christenthums und Europäischer Staatsformen dahin gekommen. Denn was wäre doch an diesem Negerstaat eigenthümlich Negerhaftes? So sind auch in Senegambien, bei den Fulah's, den Mandingo's u. s. f.

die Einflüsse des Islam in Anschlag zu bringen. Auch Liberia ist ein Werk christlichen Eifers in den Negern. Aus ihrer Unmittelbarkeit heraus scheinen also die Neger nichts Schöpferisches zu vermögen, sondern sich, bei manchen Geschicklichkeiten und Gewerben, selbst Lederbereitung, Metallbearbeitung, Ackerbau u. dgl. auf einer untergeordneten Stufe zu bewegen. Daß im Innern Afrika's, wie die Panegyristen der Negerrace meinen, noch ungeahnte höhere Bildungen vorhanden sein sollen, ist kaum glaubhaft.

2) Die gelbe Race.

Der Schädel ist nach vorn ausgebildeter; die Jochbeine der Backen treten kugelförmig heraus; die Augen liegen mehr oder weniger schräg; die Nase ist noch stumpf; das Haar glatt, aber struppig. Die Hautfarbe ist gelb, in den zahllosesten Nüancen.

Die besondere Gestaltung dieser Race ist wegen ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit kaum zu ordnen, und nur ungefähr lassen sich folgende Gruppen unterscheiden:

a) die der Südseeinseln;
b) die Amerikanische;
c) die nordöstliche Bevölkerung Asiens.

a) Die Gruppe der Stämme des Südindischen Archipelagus.

Sie zerfällt wiederum:

α) in den negerhaften Stamm der Australneger oder der Papua's, homo intermedius, auf Neuguinea, schwarz, kraushaarig, aber bebartet. — Damit verwandt sind die Harafora's (Afuru's), homo melaninus, auf Van Diemens Land, im Innern der Inseln, auf Formosa u. s. f. — Das Extrem der Mißbildung ist hier der Neuholländer, homo australasicus.

β) Die Oceanier; homo occidentalis, auf den Inselgruppen der Südsee, den Gesellschafts-, Marquesas-, Fischerinseln u. s. w., schöne, schlanke, kräftige, Mahagonifarbige Menschen.

γ) Die Malaien, homo orientalis. Sie sind kühne, von Alters her in der Schiffahrtskunde berühmte Menschen. Auf dem

ganzen Archipelagus lassen sich in der Civilisation, Sprache und Gestaltung ihre Einwirkungen nachweisen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie durch die Schiffahrt sich über die Inseln verbreitet und den Kern der vorgefundenen Bevölkerung in das Innere gedrängt haben, wo, wie auf den Sundainseln, die Haraforas, die Negrito's, in die Gebirge sich zurückgezogen haben, so daß die Einwanderer sie kreisförmig umringen. Durch Arbeiten, wie die des Engländer Raffles und des Deutschen W. v. Humboldt, in seiner Entwicklung der Kawisprache, haben wir von der Civilisation und Geschichte der Malaien eine bestimmtere Anschauung erhalten. So wissen wir jetzt, daß die Malaiische Bevölkerung Malakka's erst von Sumatra eingewandert, nicht umgekehrt von dort auf die Inseln ausgeströmt ist, so daß der Malaiische Stamm bis Madagaskar hin ein total insularischer ist.

In dieser ganzen Gruppe steht der Australneger am niedrigsten; im Malaien aber offenbart sich das eigenthümliche Wesen des Stammes am deutlichsten. Wie jene Inseln ein Product vulcanischer Eruptionen sind, so ist er selbst leidenschaftlich. Das Wesen des Negers ist die Begierde, die vom Augenblick gefesselt wird. Der Malaie aber opfert das ganze Dasein mit überlegterer, eingestandener Gluth seiner Leidenschaft. Das Muckrennen — wenn er seinen Kris ergreift und Alles, was ihm in den Weg kommt, niederstößt, — ist der Gipfel dieser tropischen Wuth. Der Glaube an Blutsauger ist auf den Sundainseln und den Molucken einheimisch. Die Liebe ist eben so sinnlich als glühend, während sie beim Neger mehr den Charakter einfacher Wollust in thierischer Weise hat.

b) Die Amerikanische Gruppe

zerfällt:

α) in die Patagonier (homo patagonus);

β) in die Botocuden (homo americanus) als schärfsten Repräsentanten der Brasilianischen Stämme überhaupt;

γ) in die Nordamerikaner (homo columbicus), zu welchen Peruer und Mexikoer in sofern mitgerechnet werden müssen, als sie von Norden her eingewandert sind.

Früher betrachtete man die Amerikaner als eine besondere Race, welche sich durch ihre Eisenrostfarbe auszeichne; allein die bedeutenden Unterschiede des Colorits, die man allmälig gefunden hat, haben die Einseitigkeit dieser Auffassung aufzugeben genöthigt. Das Charakteristische der Amerikaner ist ihre selbstische Verschlossenheit. Obwohl auch die nächsten Stämme in ihrer Sprache einander oft nicht verstehen und in der Sitte des Essens, des Trinkens, Nachtlagers u. s. f. auf eine oft nur ihnen bemerkliche Weise von einander abweichen, so stimmen dennoch die Süd- und Nordamerikaner in diesem Hang zur ungemessensten individuellen Willkür überein. Zwar ist dies überhaupt das Barbarische, aber bei dem Amerikaner wird diese Richtung so zu sagen System, und der vielbewunderte Stoicismus eines Montezuma wie der Nordamerikanischen Indianer, ihre Affectlosigkeit bei Schmerzen, hängt wohl inniger damit zusammen, als Viele glauben möchten. Der Neger ist gutmüthig, plauderhaft; der Amerikaner egoistisch, unmittheilsam, ein guter Beobachter, kalt, stolz.

c) Die Asiatische Gruppe

zerfällt:

α) in die zwerghaften Lappen, homo hyperboreus. Die Anwohner des Nordrandes von Europa, Asien, Amerika, die Lappen, Samojeden, Korjäken, Grönländer, Eskimo's, stimmen in Habitus und Lebensweise so völlig überein, daß man ja hieraus den Schluß machte, Amerika's Bevölkerung sei von Nordasien ausgegangen.

β) Die Chinesen, homo sinicus. Die Japanesen sind eine Kolonie von ihnen, die sich aber seit lange vom Mutterlande unabhängig gemacht hat. Die Chinesen haben in der Agricultur, Industrie, im Handel, in der Polizei, Kunst und Wissenschaft eine vollständige Durchbildung, die aber auf einer Stufe stehen bleibt, über welche sie nicht hinaus können. Wären sie kräftiger, so würden sie sich von der ererbten Cultur emancipiren und nicht den abgetragenen Rock früherer Jahrhunderte immer von Neuem ausbürsten.

γ) Die Mongolen, homo scythicus, stehen den Chinesen darin gegenüber, daß sie eine große Beweglichkeit zeigen.

Auch sind die Mantschu's die Herren der Chinesen geworden, denen ihre berühmte Mauer gegen die Angriffe der Söhne der Steppe wenig geholfen hat. Aber auch nach Süden und Westen haben sich die Mongolen, Bucharen, Kalmücken, Tataren vielfach ergossen. Die Bildungsfähigkeit dieses Stammes ist groß; in Samarkand blühete sogar eine Universität. Aber die Bildung bleibt in Ansätzen stehen, welche wieder schnell verstieben. Attila's, Dschingiskhan's Weltreiche haben sich eben so rasch aufgelöst, als sie rasch entstanden. Wie ganz anders haben die Eroberungen eines Alexanders gewirkt, die überall den Samen Hellenischer Cultur ausstreueten! Die Mongolen aber kennen nur den Wechsel zwischen der düstern Zurückgeworfenheit in sich und dem maaßlosen Hinausgehen in eine unbestimmte Weite. Sie vereinigen die selbstische Grübelei des Amerikaners mit der zügellosen Ausschweifung des Malaien.

3) Die weiße Race.

Man nennt sie auch die Kaukasische. Der Kuhkasas ist das Scheidegebirge des Orients und Occidents, und von hier sind die Völker das Himalajagebirge, den Taurus und die Küsten des schwarzen Meeres entlang gewandert. Der Schädel ist sanft gewölbt; der Stirnknochen steht mit dem Rückenwirbel parallel; eben so das Nasenbein. Die Augenlieder, Augenbrauen u. s. f. bilden daher mit der Nase einen rechten Winkel; die Zähne stehen perpendicular auf einander, wodurch die Sinnlichkeit der Kauwerkzeuge aufgehoben wird; genug die Gesichtsbildung ist schön. Die Hautfarbe ist weiß mit mehr oder weniger durchschimmernder Röthe. Das Haar ist schlicht, weich und vielfarbig. Die Vollkommenheit dieser Race besteht darin, daß die Einseitigkeiten der übrigen Racen in ihr überwunden sind. Wie die Gestalt eine solche harmonische Bildung beweist, so auch die geistige Neigung. Die unruhige Beweglichkeit und die gleichgültige Erstarrung, die maaßlose Expansion wie die abstracte Seßhaftigkeit, der leichtgesinnte Genuß der Gegenwart und die dumpfe Abhängigkeit von der Zukunft verschwinden hier in der unaufhörlichen Progression aus der Vergangenheit in die Zukunft. Indem

weder von der Vergangenheit noch von der Zukunft abstrahirt wird, erzeugt sich die Gegenwart als eine concrete, gehaltvolle.

a) Der Inder, homo indicus, reproducirt das Moment der Aethiopischen Race, die Gegenwart, aber nicht als die Rohheit der Begierde, sondern als die Fülle einer träumerischen, elastischen, Natur und Geschichte zu abenteuerlichen Bildern auflösenden Phantasie.

b) Die Semiten, homo arabs, zeigen einen außerordentlichen Sinn für die Vergangenheit, namentlich der Hebräer, aber ohne Chinesische Abgeschlossenheit.

c) Die Europäischen Stämme der Kaukasischen Race zeigen ein Drängen in die Zukunft, während sie doch die Resultate der Vergangenheit ihrer Erinnerung lebendig erhalten. Bory St. Vincent gibt diesen Stämmen nach einem früheren Gebrauch, von Ham, Sem und Japhet für die Differenz der Menschheit in Stämme auszugehen, den Namen homo iapeticus.

Die nähere Charakteristik dieser Differenzen gehört in die Philosophie der Geschichte. Früherhin war es gleichsam ein Moment der Etiquette der Psychologie, sich an einer Schilderung der Nationalcharaktere zu versuchen. Kant, durch seine vortrefflichen Andeutungen gegen Ende des Aufsatzes über das Erhabene und Schöne, so wie in der Anthropologie, gab dazu, wie zu vielem Anderen, den Ton an. Carus, der Aeltere, führte diese treffenden Notizen weitläufig aus, und ihm sind bald epitomirend bald commentirend wieder Andere gefolgt. Allein nur in einer Philosophie der Geschichte, wie wir jetzt deren Idee gefaßt haben, läßt sich etwas Genügendes hierüber sagen, da überall der Boden mit in's Auge gefaßt werden muß, wie z. B. Mendelssohn in seinem Germanischen Europa verfährt, wie überhaupt Ritter in seiner Geographie das, was auf diesem Gebiet früherhin oft abstracte Phrase war, zur concreten Bewährung erhoben hat.

Zwischen Race und Nationalcharakter ist übrigens der Unterschied, daß die erstere ganz von der Zeugung abhängt, so daß die Farbe und Gestaltung der Mischrace immer im Voraus bestimmt werden kann; hingegen für die Fixirung des National-

charakters ist die Geschichte ein eben so wesentlicher Factor. Die Veränderungen einer Nation gehen allerdings aus ihrer durch die Natur mitbedingten geistigen Disposition hervor, so daß eine Nation in ihren intellectuellen Fähigkeiten, in ihrer Lebensart u. s. w. eine sehr constante Einheit zeigt, aber dennoch auch den bedeutendsten Modificationen hierin unterworfen ist. Die Geschichte wirkt auch zurück und macht die Veränderungen zu Momenten, welche neue Wirkungen hervorbringen.

Man muß in immer engere und engere Kreise sich vertiefen, bevor man das Individuum erreicht. Von der Race muß man zur Nation, von dieser zum Stamm, zum Stammzweig, zum Volk, zum Geschlecht, zur Familie hinuntersteigen, ehe man alle das Individuum vermittelnde Bedingungen durchlaufen ist. Plato z. B. stammte seiner Familie nach aus dem Geschlecht der Kodriden und Soloniden; diese Geschlechter gehören dem Athenäischen Volke; dies dem Jonischen Stamme; dieser der Nation der Hellenen. Die Hellenen aber sind nur ein Zweig der großen Europäischen Völkerfamilie und diese nur ein Moment der Kaukasischen Race. Plato war also ein Kaukasier, aber durch wie viel Kettenglieder war diese Bestimmtheit vermittelt!

III.

Die Naturbestimmtheit des Individuums.

Die Existenz des Individuums ist also eine vielfach vermittelte. Aber das Individuum hat auch eine ihm als solchem angeborene Bestimmtheit, worin sich die Energie der Natur für dasselbe zuspitzt. Diese ist:

1) im Allgemeinen das eigenthümliche Verhältniß der Systeme des Organismus in ihm und die dadurch erzeugte totale Temperatur seines physischen und geistigen d. i. eben psychischen Lebens: das Temperament.
2) Im Besonderen ist das Individuum durch seine Anlagen bestimmt;
3) endlich im Einzelnen durch die zufällig nur ihm ausschließend inhärirenden Eigenheiten: die Idiosynkrasie; —

denn Anlage hat jedes Individuum, aber nicht nothwendig Idiosynkrasieen.

1) Das Temperament.

Das Temperament beruhet auf der Einseitigkeit, welche eines der organischen Systeme im Individuum gewinnt. Diese Systeme sind im Allgemeinen (denn ein jedes enthält wieder eine Menge besonderer Systeme) das sensible, irritable und reproductive oder plastische, vegetative System. Das erstere, dessen Organ die Nervensubstanz, ist das, welches das animalische Leben qualitativ von jedem anderen unterscheidet; es hat in sich durch den Gegensatz der Cerebral- und Abdominalnerven ein doppeltes Centrum im Gehirn und im Geflecht der Ganglien, welche beide durch den Vagus (abgesehen von der allgemeinen Consensualität) mit einander correspondiren. Das irritable System, im Blutumlauf und der Musculatur sich auswirkend, hat ebenfalls einen Gegensatz in der peripherischen und centralen Blutströmung durch die Arterien und die Venen. Endlich das reproductive System hat allerdings im Magen und den Eingeweiden, so wie in der Haut eine esoterische und exoterische Seite, allein seine Function ist insbesondere durch die Thätigkeit der Gangliarnerven bedingt. Und da diese wiederum die Cerebralnerven in ihren Zustand durch Mitleidenschaft hineinziehen, so afficirt dies System unmittelbar das sensitive überhaupt. Hieraus ergeben sich nun vier Temperamente: aus dem sensibeln System entspringt das sanguinische; aus dem irritabeln das cholerische, aber nur wenn die Fülle des arteriellen Blutes überwiegt; aus dem reproductiven das melancholische und aus der Präponderanz des venösen Blutes das phlegmatische Temperament. Daß nur das irritable System zur Constituirung eines entschiedenen psychischen Gegensatzes in sich fähig ist, liegt darin, daß die Function der übrigen Systeme, wenn man auf ihre Besonderung sieht, zu sehr in die Thätigkeit derselben als solche übergeht, als daß man sie in gleich strenger Scheidung verfolgen könnte.

Die Temperamente sind zuerst von den Griechischen Aerzten fixirt worden. Man hat in der neueren Zeit (so gut, als mit den kosmischen Elementen) eine Menge neuer Namen und Ein-

theilungen gemacht, allein die meisten dieser Versuche sind wieder untergegangen und man ist im Ganzen stets wieder auf jene Galenischen vier Differenzen zurückgekommen, wenn man auch die Beschränktheit früherer Ansichten aufgegeben hat. Blut, Galle, Schleim reichen nicht mehr aus, solche Grundformen der Individualität begreiflich zu machen.

Die Hauptsache für die Eintheilung der Temperamente bleibt immer der Begriff: 1) der Receptivität als solcher; 2) der Spontaneität als solcher mit der Doppelform, sogleich, während der Eindruck noch aufgenommen wird, oder erst, nachdem er verarbeitet und zu einem Vergangenen gemacht worden, zu reagiren, oder 3) der unmittelbaren Gleichheit der Receptivität und Spontaneität. — Für diese Modalität ist das einzelne organische System, das sensible u. s. f. nicht als mechanische Ursache, sondern nur als das Organ zu nehmen, durch welches die psychische Einseitigkeit sich als erscheinende besonders realisirt. Denn an sich ist die Einseitigkeit des Temperaments die totale des Individuums und mithin auch durch die übrigen Systeme des Organismus in der für sie nothwendigen relativen Modification gesetzt. Wenn aber, wie Steffens in seiner Anthropologie zuerst weitläufiger versucht hat, die oben angegebene physiologische Basis als der natürliche Ausgangspunct der Differenz der Temperamente angenommen wird, so darf man sich nicht daran stoßen, daß dem arteriellen System nicht sogleich das venöse folgt. So sollte es, einem abstracten Schematismus zufolge, sein. Allein zwischen dem arteriellen Blut und dem venösen liegt die Reproduction des Organismus aus dem Blut zwischen inne. Aus dem Arterienblut bildet sich Muskel, Nerv u. s. f. Das Venenblut dagegen ist dem Arterienblut gerade entgegengesetzt und, wie v. Baer (Anthropologie 1824 S. 109) sagt, „eigentlich in jedem Venenast verschieden; die Verschiedenheit wird nur dadurch etwas ausgeglichen, daß die Venen aufgelöste Theile der Organe mit fortnehmen." Das melancholische Temperament bildet daher eine Zwischenstufe zwischen dem cholerischen und phlegmatischen. Es basirt physiologisch auf dem Acte der Leibwerdung des Arterienblutes, während das cholerische auf dem Act der unmittelbaren

Genesis des ausströmenden Blutes als solchen sich begründet. Die Richtigkeit dieser Auffassung zeigt sich auch darin, daß in der successiven Erscheinung der Temperamentsdifferenz während der Lebensalter, d. h. in der Production aller übrigen Formen innerhalb der Einen qualitativen Grundform eines Individuums, die melancholische Periode, die Unterleibskrankheit u. s. f., der Periode der einseitigen Venosität u. s. f. vorangeht.

In völliger Reinheit kommt ein Temperament in der Wirklichkeit nirgends vor, vielmehr erscheint hier jedes als durch eine Menge von Umständen modificirt. Zuerst durch die klimatische Situation, denn ein cholerisches Temperament wird nothwendig in seiner Aeußerung durch ein feuchtes, kaltes Klima sehr moderirt u. s. f. — Ferner durch die Verschiedenheit der Nahrungsmittel; der Gegensatz der vegetabilischen und animalischen Stoffe ist für die Sanguification von der größten Bedeutung; die Differenz der Getränke, Milch, Bier, Wein, Thee, gebrannte Wasser, modificirt die Nerventhätigkeit und Muskelspannung in's Unendliche hin. Ein Wassertrinkender und Weinzechender Phlegmatiker bieten natürlich eine ganz verschiedene Erscheinung dar. — Ferner werden die Temperamente durch die Differenz der Altersstufen (wovon unten) modificirt. — Die bis hieher aufgeführten Modificationsursachen, Klima, Nahrung, Alter, sind sinnlicher Natur. Die geistigen sind so mannigfaltig, daß eine Classification derselben unmöglich fällt, da hier durch die Geschichte des Individuums, durch seine historische Position, die unberechenbarsten Veränderungen, Schwächungen und Stärkungen des Temperaments hervorgebracht werden.

Das Temperament des Individuums bleibt jedoch das ganze Leben hindurch über dasselbe. Stimmungen, Affecte u. s. f. können den Schein eines Andersseins, eines Umschlagens, Uebergehens in ein anderes Temperament hervorbringen; allein es ist dies nur ein Schein. Der Zorn des Phlegmatikers verwandelt diesen darum noch nicht in einen Choleriker und wird für den genauen Beobachter noch seine Individualisirung blicken lassen. Wenn man von einer Zusammensetzung der Temperamente spricht, so daß es ein sanguinisch-cholerisches, ein cholerisch-me-

lancholisches u. s. f. geben soll, so ist ein solcher Ausdruck nur Nothbehelf für die quantitative Bestimmtheit und oft kaum sagbare Modification des Temperaments. Denn das Temperament bleibt so sehr als die Racenbestimmtheit durch das ganze Leben identisch, wie der Europäer, wenn die Sonne ihn bräunt, darum noch nicht kupferfarben oder schwarz wird, obschon man so spricht. Würde dagegen ein Temperament in abstracter Reinheit existiren, so hat Steffens in dem Aufsatz über die Verfinsterung der Psyche, wieder abgedruckt aus Veits Journal in Steffens Schriften Alt und Neu, 1821, II, 137 ff., ganz Recht, wenn er behauptet, daß damit die menschliche Natur zur thierischen heruntersinken würde, denn die thierische Natur besteht eben darin, nicht zur absoluten Vollständigkeit des Lebens, zur concreten Harmonie, gekommen zu sein; sie bleibt bei den einzelnen Gebilden in der Befangenheit einer relativen Vollendung als einer exclusiven stehen.

Im gewöhnlichen Leben herrschen oft die schiefsten Ansichten über das Wesen und die Bedeutung der Temperamente. Die Natur ist nicht so ungerecht, daß sie dem einen Temperament gegen das andere besondere Vorzüge gegeben hätte. Es kann das Temperament dem Geist mannichfache Schwierigkeiten bereiten, allein es verhält sich damit ebenso wie mit der Race. An sich ist keine derselben vor der anderen ausschließend besser organisirt, sondern jede ist der Allgemeinheit des Geistes fähig, wenn nun gleich die Localität einer jeden Race, die Einförmigkeit des Afrikanischen Terrains, die vulkanische Zerrissenheit des Südindischen Archipelagus u. s. w., so wie die historische Contiguität und Continuität die außerordentlichsten Differenzen erzeugen. Es ist ein Vorurtheil, den Werth eines Temperaments über den eines anderen zu setzen. Namentlich ist das phlegmatische wegen der Schwerfälligkeit und das sanguinische wegen des Leichtsinnes in üblen Geruch gekommen, insbesondere aber ersteres, seitdem Haller es bekanntlich das Bauerntemperament und Platner in seiner Anthropologie und in seinen Aphorismen das böotische nannte. Melancholisch dagegen zu sein gilt als etwas Besonderes, womit man sich schon zeigen könne.

Doch kann man hierüber nur sagen, daß es Mode sein kann, dies oder jenes Temperament zu haben, denn es kann auch Mode werden, — und ist es schon gewesen — die Indifferenz des Phlegmatikers zu affectiren. Für den in sich freien Geist ist das Temperament mit all seiner Energie nur Stoff. Es ist daher vollends ein Mißgriff, das Temperament mit dem Charakter zu verwechseln. Der Charakter ist das Product zweier Factoren, der Naturbestimmtheit des Individuums einerseits, der Entwicklung des Willens, seiner Geschichte, andererseits. Das Temperament ist also immer nur ein untergeordnetes Moment dieser Totalität. Man spricht zwar von einem melancholischen, cholerischen Charakter u. s. w., aber man meint damit nur das Temperament. Wo es die Kritik der Wirklichkeit betrifft, weiß man in der Praxis recht wohl, an die Vernünftigkeit des freien Willens gegen die Naturbestimmtheit zu appelliren. Kein Choleriker darf vor Gericht einen Exceß mit der Leidenschaftlichkeit seines Naturells entschuldigen wollen; etwa wie Sancho Pansa, der den Vorwürfen seines Herrn entgegnet: „er sei einmal erstaunlich so."

Die erwähnten Ansichten unterscheiden nicht gehörig die Doppelrichtung, welche in der Ausbildung eines jeden Temperamentes als positive und negative möglich ist. Endlich muß bemerkt werden, daß innerhalb Eines und desselben Individuums eine Schwankung zwischen dem positiven und negativen Pol statt findet, welche quantitativ wiederum große Declinationen zuläßt.

a) Das sanguinische Temperament.

Die Sensibilität ist die Empfänglichkeit für jeden Eindruck. Wo sie überwiegt, findet einseitige Reizbarkeit statt, denn der Reiz ist die durch den Eindruck erregte organische Spannung. Das Wesen des sanguinischen Temperaments ist daher der Genuß, denn die immer offene Passivität der Psyche wird überall von der erscheinenden Welt afficirt. Der Sanguiniker lebt deshalb auch in der Gegenwart, weil er im Uebergewicht seiner Receptivität von der Beschaffenheit und dem Wechsel derselben abhängig ist. Daraus folgt:

α) die positive Seite dieses Temperaments als die sich leicht hingebende Allseitigkeit für die verschiedensten Eindrücke. Insofern dadurch in dem Subject eine unaufhörliche Erfüllung hervorgebracht, dasselbe beständig beschäftigt wird, muß die Grundstimmung desselben eine fröhliche sein. Aber:

β) kann die allseitige Erregung auch in Flüchtigkeit ausarten, weil ein Eindruck den andern verdrängt und selten einer im Geist bis auf die letzte Tiefe hin sich auswirkt. Das Subject ist den Mächten der es fesselnden Erscheinung preisgegeben, die einander sich aufheben. Die Fröhlichkeit der Stimmung kann alsdann leicht in gemeine Lustigkeit übergehen, die sich in einem fortströmenden, unmotivirten Lachen und in Schwätzerei zu äußern pflegt. — Durch den Lateinischen Namen dieses Temperaments, der auf das Blut geht, sich verführen zu lassen, der Sensibilität als seiner specifischen Grundlage vorbeizugehen, ist ein Irrthum. Das Blut, die Muskelspannung, vertheilt sich in den Unterschied des cholerischen und phlegmatischen Temperaments, zwischen denen aber das melancholische als das vielgestaltigste noch zwischen inne liegt. J. Müller hat das sanguinische, cholerische und melancholische Temperament die ungemäßigten, das phlegmatische das gemäßigte genannt, wobei man nur nicht vergessen darf, daß Unmaaß und Maaß hier unmittelbare Bestimmtheiten, nicht Resultate der Bildung sind.

b) Die Temperamente des Gegensatzes.

Sie sind das cholerische und das melancholische als das von Innen nach Außen und von Außen nach Innen gewandte.

α) Das cholerische Temperament.

Es enthält das Wesen des sanguinischen als ein Moment seines Wesens in sich. Es ist reizbar, aber statt die Activität auf das Insichaufnehmen des gegebenen Eindrucks zu beschränken, reagirt es. Diese Reaction, die That, ist seine Eigenthümlichkeit, für welche also der Reiz nur die Veranlassung wird. Die That aber bewegt sich von der Vergangenheit durch die Gegenwart zur Zukunft. Der Sanguiniker vergißt über der

Gegenwart Vergangenheit und Zukunft. Der Choleriker reflectirt in der Gegenwart auf die Vergangenheit nur für die Gestaltung der Zukunft. Daraus ergibt sich:

αα) als die Schönheit dieses Temperaments die Kraft zum Handeln. Die Kraft als die innere Möglichkeit wird durch den von Außen kommenden Eindruck zur Aeußerung sollicitirt. Indem der Cholerische durch solchen Reiz zum Selbstgefühl kommt, so ist die Grundstimmung in ihm der Muth als die Gewißheit des Subjects, sich durch die That affirmativ, schöpferisch verhalten zu können.

ββ) Die negative Seite dieses Temperaments ist der Uebergang der Kraft in Gewalt. Das Subject ist thätig, ohne zu seinem Thun durch einen Eindruck bestimmt zu werden. Es wirkt daher zerstörend, weil seiner Action das Maaß des erregenden Reizes fehlt, weil sie über den Standpunct, Reaction zu sein, hinaus ist. Die entsprechende Veränderung des Muthes ist der Trotz, als das Mißverhältniß der subjectiven Stimmung zur objectiven Erregung; der Muth ist als Trotz eine Gewißheit der Kraft, der die Wahrheit der Erfüllung fehlt und welche daher der Objectivität erliegen und thatlos sich in sich zurückziehen oder die Vernichtung erdulden muß.

β) Das melancholische Temperament.

Physiologisch beruhet es, wie wir oben sahen, auf der Reproduction, welche das Unorganische zunächst in Blut verwandelt, aus dem Blut aber den ganzen Organismus durch zahllose Specificationen wiederherstellt. Sein Wesen ist, der Zeit nach, die Richtung auf die Vergangenheit. Allein diese hat ein Interesse nur, insofern sie Genuß war, insofern sie eine erfüllte Gegenwart hatte. Wie nun die That des Cholerikers in dem Hervorbringen des noch nicht Existirenden besteht, so ist die That des Melancholikers die Erinnerung des schon Gewesenen. Die hiermit zusammenhängende Stimmung ist die umgekehrte Sehnsucht des Cholerikers, die Wehmuth. Das Thätigsein, worin das Wesen des Cholerikers besteht, schließt der Melancholiker nicht von sich aus, denn ohne Activität geäußert zu haben,

würde er zu keinem Genuß in der Vergangenheit gekommen sein. Allein wenn der Choleriker die noch unbestimmte Zukunft durch sich zu gestalten sucht und darin die Erhebung des Selbstgefühls hat, so ist das Object des Melancholikers schlechthin bestimmt. Das Vergangene ist unveränderlich. Richtet sich das melancholische Temperament auf die Zukunft, so macht es auch sie zu einer bestimmten, fixirt eine besondere Vorstellung derselben.

$\alpha\alpha$) Das melancholische Temperament neigt sich daher positiv zur Tiefe. Nicht der Augenblick, nicht der unmittelbare Reiz erregen es, sondern die Welt, die es in seiner Innerlichkeit sich selbst erzeugt. Es ist, unabhängig von Außen, in sich versenkt. Daher ist es beharrlich, denn es wird weder durch die gegenwärtige Erscheinung übermannt, noch dadurch sogleich zur thatfertigen Gegenwirkung sollicitirt, vielmehr findet es in sich selbst sein Genügen.

$\beta\beta$) Wenn nun aber die Vertiefung in seine Vergangenheit ihm die lebendige Wechselwirkung mit der Gegenwart aufhebt, so artet die Tiefe in das Bizarre aus, nur sich und seiner Vergangenheit zu leben, die verstoßene Gegenwart mißzuverstehen und den Fortschritt in die Zukunft hin aufzugeben. Je mehr sich dann die Widersprüche des Subjects mit der es umgebenden Gegenwart steigern, um so mehr wird auch seine Stimmung aus der Festigkeit der Consequenz in den Eigensinn der Laune ausarten. Der Muth fällt ihm schwer, und seiner Thatkraft, — die gewöhnlich, wenn nur erst der Anfang gemacht ist, sehr groß zu sein pflegt —, grundlos mißtrauend, verzehrt es, wie die Pythagoräer sich ausdrückten, in Trübheit sein eigenes Herz.

c) Das phlegmatische Temperament.

Der Melancholiker ist in seiner Innerlichkeit von der Gegenwart und Zukunft, aber nicht von der Vergangenheit frei, die er gerade fixirt. Der Phlegmatiker ist auch davon frei. Vielmehr besteht seine Eigenthümlichkeit darin, gleichmäßig nach allen Seiten sich aufschließen zu können. Er ist die unmittelbare Indifferenz aller Temperamente. Wäre er die nur abstracte, so würde dies der gewöhnliche, ganz unzureichende Begriff dieses

Temperaments sein. Allein als das wahrhafte juste milieu der Erregung, Thatäußerung und Vertiefung ist es die ursprüngliche Gleichheit von Reizbarkeit und Wirksamkeit. Das cholerische Temperament muß den es sollicitirenden Reiz immer erst durch Reaction negiren. Im phlegmatischen fällt dieser negative Act mit dem positiven der Erregung zusammen. Wie es also über die Differenz der Zeit an sich hinaus ist, so ist seine wesentliche Stimmung der Gleichmuth, die Apathie im Sinne der Epikuräer, worunter also die maaßhaltende Empfindungsfähigkeit, aber gar nicht eine stumpfe Empfindungslosigkeit verstanden wird.

$\alpha\alpha$) Das Phlegma ist daher ruhig. Es ist nicht unbewegt, sondern es hält im Wechsel der Eindrücke, des Handelns u. s. f. aus. Wegen solcher Harmonie mit sich ist es heiter. Der Sanguiniker sprudelt sein Gelächter aus; der Choleriker jauchzt bis zur rauschenden Ausgelassenheit auf; der Melancholiker wird entzückt und strahlt die Wonne aus seinem Blick; der Phlegmatiker lächelt; wenigstens lacht er, wie wir zu sagen pflegen, in sich hinein.

$\beta\beta$) Freilich, wie bei allen Temperamenten, entspringen aus eben diesen trefflichen Eigenschaften auch die negativen des Phlegma's. Die Ruhe kann aus ihrer wohlthuenden Behaglichkeit in Trägheit ausarten, und die Heiterkeit, die gleichmäßige Identität der Seele mit sich, kann zur Gleichgültigkeit, zum schlechten Cynismus werden, der in philisterhafter Schlafrockbequemlichkeit zum gemeinen Schmutz, zum Bierbauch u. s. f. heruntersinkt.

Ludwig XVI war ein ganz vollendeter Phlegmatiker. Man darf nur sein Tagebuch lesen — in welchem von seiner Geschichte als König sehr wenig vorkommt —, wie darin immer die Jagd und die Verrechnung der Ausgaben mit der häufigsten Bemerkung „Nichts" abwechselt, um sich davon zu überzeugen. — Chateaubriand, auf einem alten Schloß der Bretagne erzogen, ist ein Melancholiker. Die Revolution verträumt er in den Urwäldern Amerika's; er besingt die Einführung des Christenthums in Gallien; er pilgert nach dem heiligen Grabe; untersucht den Hafen des

alten Karthago; lies't in England Milton's verlornes Paradies; übernimmt unter der Restauration das Portefeuille; versucht, obgleich selbst voller Romantik, in seiner nie aufgeführten Tragödie Moses die Beschützung der alten Bühne; vertheidigt die Legitimität Heinrich V; zieht sich zurück, schreibt die Geschichte Frankreichs, klagt in seinen Memoiren, mitten in der lebendigsten Entwicklung der Welt stets Langeweile gehabt zu haben, und — bleibt perennirend der ritterlich zarte Verehrer der liebenswürdigen Recamier; genug er ist nichts als Vergangenheit. — Napoleon war ein plastischer Choleriker. Jede That war ihm nur Reiz zu einer neuen. Im Krieg dachte er an den Gewinn des Friedenstractats, im Friedensschluß an die Gelegenheit, ihn zu brechen. In Frankreich dachte er an Rußland, in Rußland an Indien. Selbst auf Helena beschäftigte ihn die Beschreibung seiner Thaten oder die Anschauung der Thaten Anderer, z. B. Cäsars. — Lafontaine, der Fabeldichter, ist dagegen ein Ideal des Sanguinikers und seine Dichtungen spiegeln überall diese Harmlosigkeit, welche jedem Eindruck Gehör gibt. Daher seine Zerstreutheit u. s. w. Seine Milch zur Stadt tragende Perette ist sein eigenes Conterfei.

Daß Manche, wie z. B. Steffens u. A., die Temperamente mit den vier kosmischen Elementen, mit verschiedenen Thierclassen, parallelisirten, wird nach dem Obigen wohl begreiflich sein. Allein es wird damit wenig gewonnen, weil Luft, Feuer, Wasser, Erde, oder Insecten, Vögel u. s. w., nur Bilder dafür sind. — Eben so begreiflich wird sein, daß man das charakteristische Temperament der Stände der bürgerlichen Gesellschaft und das der verschiedenen Nationen zu bestimmen unternommen hat. Allein dies letztere kann vollständig nur in einer Philosophie der Geschichte geschehen, welche auch die Rückwirkung der Thaten des Geistes auf die natürliche Constitution nachweis't. Daher man auch in neuerer Zeit solche Zusammensetzungen macht, wie z. B. die Spanier sind cholerisch-sanguinisch, die Franzosen sanguinisch-cholerisch, die Engländer cholerisch-melancholisch u. s. w. Denn jede größere Nation enthält wieder eine Menge verschieden gearteter und temperirter Stämme, welche erst zusammen wie

die Geschichte der Nation so ihren Geist hervorbringen. Der sanguinische Provençale, der phlegmatische Gascogner, der cholerische Normann und melancholische Bretagnard durchdringen sich in Paris zur Einheit, und diese Einheit ist wiederum eine Energie, welche jeden dieser Stämme modificirt.

Der Zusammenhang des Temperaments mit der Gestalt, der Farbe des Auges und des Haars und der unmittelbaren Geneigtheit zu besonderen Krankheiten gehört nicht für uns, sondern in die Pathologie.

2) Die Anlage.

Wie das Temperament durch das einseitige Vorherrschen eines der organischen Systeme, so wird die Anlage durch das Vorherrschen Einer Seite der Sinnigkeit des Menschen bedingt. Individuen, welche in dem Temperament sehr verschieden sind, können doch in ihrer Anlage übereinstimmen und umgekehrt. Das Temperament ist gleichsam die allgemeine Methode, wie das Individuum in allen Situationen sich äußert. Die Anlage ist die besondere Richtung seiner Intelligenz auf die Einem seiner Sinne — dies Wort selbst im allgemeinsten Sinn genommen — entsprechende Objectivität. Aber die Anlage wird, wie das Temperament, wie die Race, angeboren. Wenn jedoch bei der letzteren, wie, im Ganzen genommen, auch bei dem ersteren, die Bestimmtheit, welche durch die Mischung entsteht, insofern vorausgesagt werden kann, als bei den Racen im Blendling aus den gegebenen Factoren eine Mischfarbe hervorgeht, bei dem Temperament aber das Kind entweder dem Vater oder der Mutter nachartet, so scheint die Bestimmtheit der Anlage eine zufällige, nicht durch die Natur gesetzte, zu sein. Jedoch, wenn z. B. die Kinder berühmter Männer entweder ganz andere Anlagen als die Väter zeigen oder ihnen bei weitem untergeordnet erscheinen, so wird dadurch die Identität und Continuität der durch die Zeugung vermittelten Anerbung noch gar nicht absolut aufgehoben. Denn es kommt darauf an, ob im Vater auch alle Anlagen entwickelt waren, so daß im Kinde oft die nur der Potenz nach in ihm gesetzten als ein Complement seiner Natur er-

scheinen. Insbesonder fallen aber die Urtheile über dies Verhältniß darum sehr mangelhaft aus, weil man zu wenig an den mütterlichen Coëfficienten der Zeugung denkt, durch welchen also Anlagen begründet werden können, von denen allerdings im Wesen des Vaters keine Spur sich versichtbart. — Sodann ist zu erwägen, daß jeder Zeugungsact durch die Concurrenz zahlloser Umstände unendlichen Modificationen ausgesetzt ist, welche sämmtlich die Naturbestimmtheit des durch ihn entstehenden Menschen influenziren. — Es kommt auch nicht weniger auf die Zustände der Mutter während der Schwangerschaft an, wodurch in dem dunklen Schooß derselben die mannichfachsten Wirkungen hervorgebracht werden. — Endlich aber, und das ist das Wesentlichste, spottet die Freiheit des Geistes aller solcher Beobachtungen, welche von Individuum zu Individuum eine Brücke schlagen wollen. Der Traditionalismus ist für den Begriff der Individualität ein unzureichender Materialismus.

In der Anlage selbst ist der Unterschied des Sinnes für etwas, des Talents und Genie's vorhanden. Ganz allgemein genommen, ist freilich jeder Mensch an sich allen andern gleich, insofern die Gleichheit die unmittelbare Dignität des Menschseins, die reale Möglichkeit der Vernunft und Freiheit, betrifft. Allein für die Hervorbringung bestimmter Leistungen tritt eine unterscheidende Schranke ein, welche in der natürlichen Einseitigkeit der Individualität als der Einheit der Constitution und des Temperaments ihre natürliche Wurzel hat und welche von der Erziehung und der Gunst der Umstände zwar entwickelt, aber nicht gegeben werden können.

a) Der Sinn für etwas.

Die allgemeinste Bestimmtheit des Individuums ist seine Empfänglichkeit für irgend eine objective Sphäre. Sie beruhet auf der größeren Lebendigkeit eines Sinnes, der sich in die für ihn gehörige Objectivität wieder in's Unendliche hin theilen kann. Jeder Sinn ist in sich selbst thätig und setzt sich eine ihm correspondirende Welt voraus. Das Auge z. B. strebt in die Weite des Raums hinaus und sucht sich in Farben

und Umrissen zu ersättigen. Ist es nun vorzugsweise gut organisirt, so wird die Assimilation leicht vor sich gehen und der Reiz zum Sehen groß sein. Indem dadurch die Intelligenz Stoff gewinnt, so wird auch sie von selbst diesen Zug haben, gerade auf diesem Wege zu wirken und in ihm sich zu ergehen. Die concrete Bestimmung wird aber noch von besonderen Impulsen abhängen, z. B. ob sich der Gesichtssinn auch befriedigt fühlt und nicht einseitig genährt wird u. s. f.

b) Das Talent.

Das Talent setzt sich die entschiedene Sinnigkeit für etwas schon voraus, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß es nicht blos receptiv ist, so daß das Subject sich leicht in die entsprechende Objectivität als in seine Heimath hineinfindet, während alles Andere von ihm abgleitet, sondern daß es auch productiv sich verhält. Allein die Productivität des Talents ist beschränkt; nur im Besonderen vermag es neu zu sein, nicht in der Gattung. Formell kann es zwar eine große Vielseitigkeit beweisen; es ahmt sehr geschickt nach; allein eine solche Breite secundärer Leistungen, mechanischer Virtuosität, ist nicht mit der schöpferischen That des Genie's zu verwechseln. Freilich, wie man dem Sinn damit schmeichelt, daß man ihn Talent betitelt, so auch dem Talent damit, daß man es Genie heißt. Allein beide sind qualitativ geschieden. Das Talent kann nie Genie werden. Will es sich dazu potenziren, so spreizt es sich auf und fällt in das Gezierte, Ueberspannte.

c) Das Genie.

Das Genie schließt die entschiedene Sinnigkeit — Auge, Ohr für etwas zu haben —, und die formelle Fertigkeit des Talents in sich, ist aber von ihnen dadurch different, daß es generisch wirkt. Es erfindet und zwar producirt es das Allgemeine, die Gattung mit Einschluß ihrer Arten, weshalb es auch bei seinem Auftreten keinen Maaßstab an dem schon Existirenden für seine Leistung findet, sondern nur Widerspruch erregt. Das Neue scheint willkürlich, weil es mit dem Alten nicht über-

einstimmt, allein im Inneren waltet die heilige Nothwendigkeit des Gesetzes, welche dann auch später erkannt zu werden pflegt. Das Genie wird also bestimmt; es thut das Nothwendige, weil dies seine Natur ist. Eben deshalb hat es aber auch nur zur Demuth, nicht zum Uebermuth Ursach. Es ist nicht sein Verdienst, genial zu sein. Allein wenn es auch durch den Drang seiner Natur determinirt wird, so folgt daraus noch nicht, daß es in einem besinnunglosen Rausch producirt, wie man sich die Genialität oft sehr schief vorstellt. Im Gegentheil wird sich mit der Production die größte Stille, das reinste Insichsein verbinden lassen.

Die qualitative Bestimmtheit der Genialität überhaupt kann eben so mannigfaltig sein, als es die Sphären der Intelligenz überhaupt sind, wenn gleich es natürlich ist, daß in Kunst und Wissenschaft die Genialität sich am leichtesten bemerklich macht. Von Raphael braucht man nicht alle, nur Eine seiner Madonnen zu sehen, um sogleich von seiner Genialität sich zu überzeugen. Von Friedrich dem Großen dagegen reicht die Kenntniß Einer Cabinetsordre noch nicht aus, um seine politische Tiefe zu fassen. Es gibt gesellige, militärische, industrielle, künstlerische und andere Genialitäten. Rahel z. B. war ein geselliges Genie, das die unendlichste Umgangsfähigkeit und den größten socialen Tact besaß. Diese Frau hat kein Gedicht gemacht, kein Buch geschrieben, was der Erinnerung werth wäre, allein ihre Briefe sind Meisterstücke, und Briefe sind die Literatur der Geselligkeit. Friedrich der Große war eben so sehr ein politisches als ein militärisches Genie. Joseph II, der ihm nacheiferte, war dagegen nur ein großes Talent, das mit seinen Bestrebungen Verwirrung anrichtete. Friedrich aber umfaßte gleichmäßig alle Zweige des Staatslebens, begründete Preußen nach Außen und Innen, und bekümmerte sich mit derselben Sorgfalt um die Gage eines Portepéefähnrich, als um die großen Summen für seine Bauten u. s. f.

Ohne entschiedene Sinnigkeit kann das Genie nicht gedacht werden, obwohl die Natur hier nicht selten gleichsam Neid blicken läßt. Demosthenes hatte gewiß eine gute Brust u. s. f.,

mußte aber mit seiner Zunge kämpfen; Beethoven wurde taub u. s. f. — Nicht weniger aber ist dem Genie der Fleiß nothwendig, wodurch es seine Anlage bildet. Ohne die Sorgfalt der Cultur bleibt das Genie ungenießbar; es wird wohl die Macht des Geistes verrathen; es wird in seinen rohen Projectionen und Verirrungen noch immer von dem bloßen Talent sich unterscheiden, allein es wird keine entschiedene Gestalt in der Entwicklung des Geistes werden. Auch haben die größten Genie's hierin sich musterhaft bewiesen. Leibnitz war so fleißig, daß er wochenlang nicht vom Stuhl aufstand. Wenn Paganini Abends ein Concert gab, so soll er den ganzen Tag über alle Tonleitern durchgespielt haben. Der große Schauspieler Seydelmann schreibt alle Rollen, die er gibt, um sie für sich zu individualisiren, auf das sauberste ab; zieht, um sich ganz in die Illusion zu werfen, schon mehre Stunden vor dem Beginn des Theaters das Costum an u. s. f. Aehnlich verfuhr Talma. Ohne solche Strenge der Schule, ohne solche Virtuosität im Technischen, verliederlicht das Genie. Die Leichtigkeit der Production schlägt in geilen, formlosen Aufschuß aus.

Im Umfang ist also das Genie auf Eine Sphäre beschränkt, die es nicht überschreiten darf, ohne sich Zwang anzuthun und unbedeutend zu werden. Hierüber hat es oft selbst kein Urtheil. Cervantes hatte den Tic, mit Lope de Vega auch im Drama zu rivalisiren, und wendete auf seine theatralischen Leistungen, die ohne Erfolg blieben, gewiß mehr Mühe, als auf seine Galathea u. s. f. Er verkannte hierin seinen Genius. Man kann im Allgemeinen so sagen: Alles, was das Genie außer seiner heimathlichen Sphäre betreibt, wird ihm zuletzt doch nur Mittel für dieselbe. Einem Goethe verwandelten sich alle seine Lebensereignisse und Studien in Gedichte; seine Bemühungen in der Farbenlehre, Meteorologie, Botanik, Zoologie (Athroizon!) haben endlich ihren reinsten Reflex in seiner Poesie. — Wenn ein Genie vielseitig erscheint, so kann dies nur in verwandten Gebieten, d. h. eben, in den Arten seiner Gattung, der Fall sein. Albrecht Dürer z. B. umfaßte, wie auch Michel Angelo, Raphael, Schinkel, die ganze bildende Kunst. Daß ein

solcher Künstler, wie Michel Angelo, auch gute Sonnette gemacht hat, ist begreiflich; aber solcher Sonnette gibt es auch von Andern, wogegen das jüngste Gericht u. s. f. einzig ist. Davon, daß ein genialer Musiker zugleich ein großer Dichter gewesen wäre, hat man kein Beispiel. Goethe dagegen hat sich wohl auf die Musik der Sprache, aber nicht auf musikalische Compositionen u. dgl. m. verstanden. Innerhalb seiner Sphäre wird dem Genie so leicht nichts unerreichbar sein. Plato und Aristoteles sind in allen Zweigen der Philosophie gleich groß; Goethe hat, wie Shakespeare u. A., alle Formen der Poesie gebildet u. s. f. Da nun das Talent der formellen Vielseitigkeit sich noch leichter als das Genie ergeben kann, so entnimmt die Kritik, wenn sie entweder gehässig oder befangen ist, aus diesem Umstande wohl den Anlaß, das Genie herabzusetzen, indem sie dasselbe nur als ein Talent darstellt, welches jeden von Andern angegebenen Ton als Echo nachahme. Ein Beispiel davon haben wir an Goethe gehabt, welchen Pustkuchen und Andere so darzustellen suchten, als wenn er, ohne eigene Selbstständigkeit, mit formeller Gewandtheit den Mantel immer nach dem Winde getragen habe.

In der Entwicklung des Genie's und des Talents unterscheiden sich im Ganzen folgende Formen. Es kann sich die qualitative Bestimmtheit der Anlage schon sehr früh äußern. Die große Aufmerksamkeit des Kindes auf die ihm harmonische Objectivität, seine treffende und häufige Nachahmung, eigene Versuche, sind die Zeugnisse dafür. Linnée wurde als Kind von seiner Mutter dadurch beruhigt, daß sie ihm eine Blume in die Hand steckte. Am frühesten verräth sich die Genialität wohl in der Musik, nächstdem in der Mathematik und Poesie: Mozart, Pascal, Goethe. Bildende Kunst fordert eine tiefere Entfremdung, eine schärfere Objectivirung. — Eine zweite Form der Entfaltung ist die, wo das Subject erst allmälig seiner Eigenheit sich bewußt wird, weil es sich aus ihm zu fremdartigen Umgebungen, die in gar keiner Beziehung darauf stehen, erst herauswinden muß, auch wohl von dem Urtheil der Eltern u. s. f. mißleitet wird, sich für etwas ganz Anderes zu halten,

als es ist. Solche Menschen werden oft Jahre hindurch von geheimer Schwermuth bedrückt, bis sie sich zur Erfahrung ihres Genius gebracht haben. Sie zeichnen sich vor Anderen oft durch nichts, als durch ein träumerisches, still brütendes Wesen aus, das nicht selten mit einem unaufgelegten, sogar linkischen Benehmen verbunden und Folge des Zwanges ihrer Selbstverkennung ist. Wieland äußerte schon auf Kloster-Bergen, dann im Bodmer'schen Hause entschiedene poetische Anlage. Allein von seiner Poesie, worin er genial erscheint, wußte er damals noch nichts. Wer will es unternehmen, aus seinem geprüften Abraham die (um uns des glücklichen Ausdrucks Goethe's in seinem Brief an Schönborn zu bedienen) „geilen Grazien" von Idris und Zenide, vom neuen Amadis u. s. f. zu diviniren? Sein eigentliches Wesen war damals noch von fremder Bildung überschüttet. Das Schwierige bei der späteren Entwicklung des Genie's ist, daß ihm die Festigkeit der Situation, worin es sich bereits befindet, es äußerlich oft schwer, ja, theurer Pflichten wegen, oft unmöglich macht, seinem Genius zu folgen, sich die für seine Manifestation erforderliche mechanische Vorbildung zu verschaffen. So entstehen denn nicht selten Carricaturen aus den herrlichsten Anlagen, die in einem unbemerkten Winkel in barocker Tändelei, voll von Paradoxieen, ihre Erholungsstunden verbringen! — Die dritte Form der Entwicklung der Genialität, d. h. ihres sich selbst Innewerdens, ist die, daß das Individuum unbefangen, ohne solche Entzweiung, seiner Eigenthümlichkeit sich plötzlich bewußt wird. Irgend ein homogener Contact schließt ihm mit Einem Mal die ungeahnte Tiefe und Qualität seiner Seele auf; eine Intuition erleuchtet es; es lebt plötzlich in einer neuen Welt, wie die Clairon, als sie im eilften Jahr das erste Theater besuchte, sogleich wußte, was sie zu thun hatte; wie Correggio (sit fabulae venia!) vor einem Gemälde Raphaels das bekannte: Anch' io sono pittore! ausgerufen haben soll u. dgl. m. Goethe in seinem herrlichen orphischen Gedicht, Urworte, schildert zuerst den Dämon, worunter er, wie auch aus den Gesprächen mit Eckermann hervorgeht, dasselbe versteht, was wir im Allgemeinen Genius, die Naturbestimmtheit des

Individuums in Betreff der Intelligenz, nennen. Unter Anderem sagt er:

So mußt du sein! Dir kannst Du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten,
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Dann folgt eine zweite Strophe, *Τυχη* überschrieben, welche das Verhältniß der Welt zur Anlage des Subjects schildert und die Nothwendigkeit der Erregung sehr schön so ausdrückt:

— — — das Leben,
Es ist ein Tand und wird so durchgetandelt.
So hat sich still der Jahre Kreis geründet,
Die Lampe harrt der Flamme, die entzündet!

Die bleibt nicht aus! — fährt Goethe fort, vertieft sich nun aber in die Schilderung des Eros, die wir nicht mehr für uns ohne Deutelei usurpiren können. — Wenn übrigens durch die Differenz der Anlagen den einzelnen nicht glänzend Begabten ein Unrecht zu geschehen scheint, so haben sie zu bedenken, daß es für ihre menschliche Würde nicht auf diese Macht des Genius, sondern auf die Sittlichkeit ankommt. Innerhalb der Gemeinde, vor Gott, ist kein Ansehen der Person. Es sind viele Gaben, aber es ist Ein Geist. Mit Recht werden deshalb auch die Genieaffen, die sich eine künstliche Originalität erfinden, nicht aber sie, wie das Genie seine natürliche, in sich entdecken, verächtlich behandelt. — Fassen wir das Gesagte zusammen. Die Genialität ist diejenige productive Möglichkeit, in welcher die sachliche Nothwendigkeit mit der individuellen Freiheit unmittelbar so identisch ist, daß innerhalb eines Gebiets keine Beschränkung der Art nothwendig wird, wiewohl eine Ungleichheit des Gelingens statt finden kann. Das Genie ist nicht, wie das Talent, durch formelle Vielseitigkeit, obwohl es dieselbe besitzen kann, sondern dadurch groß, daß es das objectiv in einer Sphäre Nothwendige als sein individuelles Schicksal vollbringt. Eben darum hat es nur in der geschichtlichen Entwicklung sein Maaß, denn es muß über alles Gegebene unmittelbar hinaussein

und das, was nach dem objectiven Gang der Sache gerade an der Zeit ist, als eine private Befriedigung erarbeiten. Innerhalb dieser Aufgabe herrscht es mit dämonischer Gewalt, außerhalb derselben ist es machtlos und kann sich wohl mannigfaltig bilden, aber nicht das Neue schaffen.

3) Die Idiosynkrasie.

Das Temperament gibt die allgemeine, die Anlage die besondere, die Idiosynkrasie die ausschließend-einzelne Naturbestimmtheit des Individuums, seine natürliche Singularität, worin es nur mit sich identisch ist, nicht auch, wie in der Anlage und im Temperament im Allgemeinen der Fall sein kann, mit Anderen identisch ist, als wenn diese nämlich auch Idiosynkrasieen haben müßten. Die Idiosynkrasie besteht in der unmittelbaren Einheit oder in dem unmittelbaren Widerspruch oder in der Indifferenz zwischen dem Individuum und der Objectivität. Die Begründung derselben kann theils die Anerzeugung sein; theils das Angeborenwerden, indem irgend eine Affection der Mutter während der Schwangerschaft eine solche subjectivste Eigenheit fixirt; theils können Krankheiten eine solche zur Folge haben. Erklären kann man sie sich wohl im Allgemeinen dadurch, daß unser psychischer Rapport mit der Außenwelt ein lebendigerer und weiter reichender ist, als wir in unserer gewöhnlichen Erfahrung wissen. Wir werden die Momente des Causalnexus daher nicht häufig anzugeben im Stande sein. Die Idiosynkrasie erscheint aus diesem Grunde des Mangels an Bewußtsein über ihre Vermittelung oft als absolute Zufälligkeit. Warum z. B. Hobbes, sobald er ohne Licht war, in einen an Wahnsinn grenzenden Zustand verfiel, aus dem er sogleich mit der Rückkehr des Lichts zur Besinnung wiederkehrte, ist räthselhaft. In der Jugend lassen sich solche Verknorpelungen des individuellen Organismus durch strenge Gewöhnung wenn auch nicht aufheben, wenigstens mildern, mit den Jahren aber wurzeln sie oft bis zur ethischen Unbezwinglichkeit fest, so daß der Mensch dem Mechanismus des Contactes mit dem ihn afficirenden Object widerstandlos erliegt.

a) Die Apathie

ist die Gleichgültigkeit des Subjects gegen den Effect, welchen die qualitative Bestimmtheit des Objects, der Erfahrung gemäß, haben sollte. So wirken bei Kranken manche Arzneimittel gar nicht so, wie sie, der Arzneimittellehre und Therapeutik zufolge, wirken sollten, weil ihre Wirkungen vom Organismus auf eigenthümliche Weise neutralisirt werden. Die Apathie ist die Beziehung der Beziehungslosigkeit.

b) Die Antipathie.

Der Widerspruch zwischen dem Individuum und der ihm natürlich entgegengesetzten Objectivität drückt sich als Ekel, Erbrechen, Krampf, Ohnmacht aus: es fühlt seine Auflösung. Das Object, z. B. für Jacob I der blanke Degen, wird von ihm als negative Macht d. h. als Gewalt empfunden.

c) Die Sympathie

ist dagegen das unmittelbare Einssein mit und darum sich Hingezogenfühlen zu einer bestimmten Objectivität. Diese Farben, Töne, Formen, Atmosphären u. s. f. sagen dem Individuum wie durch eine prästabilirte Harmonie zu. Es fühlt sich wohl darin. Insbesondere kommt das sympathische Einssein auch in persönlichen Verhältnissen unter Freunden, Geschwistern, Gatten, Verwandten vor. Man fühlt sich unmittelbar zu Jemand hingezogen (wie von einem Andern abgestoßen), weil man mit ihm in einem psychischen Rapport steht. Unsere Zuneigung erscheint daher grundlos, ist es aber nicht, denn sie beruhet auf einer Identität (sich ergänzenden Polarität) der psychischen Individualität. Daß die Antipathie mehr bemerkt wird, als die Sympathie, ist, wie bei allem Negativen, leicht erklärlich. Manche Antipathieen, z. B. gegen Frösche, Spinnen, Ratten, Katzen, sind zudem so gewöhnlich, daß sie schon unter die Curiositäten des gemeinen Bewußtseins aufgenommen sind und einen Gegenstand des gewöhnlichen Besprechens ausmachen.

Zweites Capitel.

Die natürlichen Veränderungen des Geistes.

Alle Bestimmtheiten, welche durch Idiosynkrasie, Anlage, Temperament, Race, Gegend, kosmisches Leben der Erde, gegeben sind, bleiben unveränderlich in dem Individuum. Es müssen also diejenigen Qualitäten von ihnen unterschieden werden, welche während des Lebens des Individuums durch die Vermittelung seiner Natürlichkeit in ihm entstehen und vergehen, ein Anderssein, welches zugleich ein Anderswerden ist. Das Princip dieser Veränderungen ist die Natur und daher sind sie selbst natürliche zu nennen. Weil aber der Geist mit seiner Natürlichkeit auf das Innigste verflochten ist, so reflectiren sich diese Differenzen als eben so viel Metamorphosen des Geistes. Es sind dieselben keine Selbstbestimmungen seiner Freiheit, vielmehr ein Bestimmtwerden der Freiheit.

1) Das Individuum hat zur Gattung ein unmittelbar einseitiges Verhältniß, welches sich in der Differenz der Geschlechter ausdrückt. Das Individuum ist zwar sogleich bei seiner Geburt in seinem geschlechtlichen Leben qualitativ bestimmt; allein diese Seite seines Daseins hat einen Verlauf, worin eine Mitte der höchsten Reife von einem Anfang und einem Ende sich unterscheiden läßt. Und mit diesem Proceß ist wie mit dem der Altersstufen eine qualitative Veränderung der das ganze Individuum durchgreifenden Stimmung verbunden. Dies ist der Grund, weshalb neuerdings darüber gestritten worden, ob nicht die Sexualität nur als eine fixe Qualität behandelt werden solle. Allein dies geht nicht, weil diese Bestimmtheit eine Periodicität des Entstehens, der Blüthe und des Vergehens hat, welche sie zwischen die sich gleich bleibenden, nur als Zustand modificirten Qualitäten und zwischen die Altersstufen in die Mitte stellt. Im Kindesalter ist und im Greisenalter wird die Sexualität indifferent.

2) Die Begründung der Veränderung des Grades der sexuellen Energie ist die Veränderung der Altersstufen. In ihnen

erscheint das Verhältniß der Gattung zum Individuum. Das Individuum beginnt mit einer abstracten Position, der Geburt, und hört mit einer ebenso abstracten Negation, dem Tode, auf.

3) In Bezug auf sich selbst, innerhalb seines vereinzelten Lebens, ist es der organische Gegensatz des Schlafs und des Wachseins, der, an sich ein natürlicher, zugleich eine Veränderung des Geistes in seiner Weise, da zu sein, hervorruft. Was die Altersstufen für den Verlauf des ganzen Lebens, das sind die Tagesstufen für die Periodicität vom Schlaferwachen bis zum Wiedereinschlafen.

I.

Die Geschlechtsdifferenz.

Die geschlechtliche Bestimmtheit ist eine unmittelbare, aber sich entwickelnde. Weil sie unmittelbar ist, so ist die weibliche Individualität dem Werthe nach der männlichen vollkommen gleich, denn beide sind, als der generischen Allgemeinheit subordinirt, gegen einander coordinirt. Es ist daher auch kein Streit über den Vorzug der einen vor der andern zu führen, auch nicht wegen der Schönheit im Typus der Gestalt, indem eben ein jedes Geschlecht auch darin seine ihm angemessene, classische Eigenthümlichkeit hat, das Weib in zarten, sanften und schwellenden, der Mann in scharfen, energischen, straffen Formen. Die Congruenz des Parallelismus beider Geschlechter setzt auf jeder Seite das Gegentheil der anderen und ruft hierdurch den Reiz der Ausgleichung machtvoll hervor. Der Unterschied muß, seinem Princip nach, in der Natürlichkeit, nicht im Geist, gesucht werden, denn in diesem hebt er sich, nicht blos, wie im Act der Begattung, äußerlich und momentan, vielmehr in bleibender Weise ideell auf. Das Weib ist aber durch die Natur unmittelbar an sie gebunden, der Mann hingegen unmittelbar durch sie von ihr frei; denn die Menstruation, die Schwangerschaft und das Säugen des Kindes sind Functionen des Organismus, durch welche das Weib an das Beschränkte, Gewohnte, Gegenwärtige gefesselt und in kurzen Zeiträumen dem

heftigsten Wechsel der Stimmung preisgegeben wird, während der Mann, ungehemmt durch solche Vegetation des Lebens, gleichmäßiger und anhaltender zu wirken vermag und die, der weiblichen Menstruation entsprechende, unwillkürliche Samenergießung nur einen flüchtigen Stimmungswechsel erzeugt. Das Weib verbindet daher mit Furcht und Eitelkeit für das Kleine und individuell Persönliche viel ahnungsvolle Sicherheit, indessen Muth, Rücksichtslosigkeit gegen sich und Auffassung des Individuellen aus allgemeinen Standpuncten den Mann charakterisiren.

Der Unterschied der weiblichen Individualität von der männlichen wird oft so ausgedrückt, daß die erstere im Gefühl, die zweite im Verstand ihr Wesen habe. Allein man sollte lieber sagen, daß die Thätigkeit des Weibes im Empfangen, die des Mannes im Hervorbringen sich charakteristisch darstelle, denn das Gefühl wird oft mit blos nervöser, krampfigter Reizbarkeit, der Verstand aber oft mit der Vernunft verwechselt, welche auch, für große Zwecke wirkend, gegen das Kleine, gegen die Befestigung blos abstracter Unterschiede, ohne zärtliche Schonung verfahren muß. Verstand hat das Weib daher sehr viel, da es auf eine enge Sphäre und direct persönliche Verhältnisse beschränkt ist, in welche es aber auch die ganze Innigkeit seiner Seele zu legen vermag. Das Weib ist daher conservativ und liebt den Wechsel nur im Gewöhnlichen, namentlich in den kleinen Reizen der Mode; der Mann hingegen ist schöpferisch und wagt auch das gefahrvoll Neue. — Die unmittelbare Einheit der männlichen und weiblichen Individualität als eine leiblich-geistige ist die geschlechtliche Liebe. Das Weib ist dem Weibe, der Mann dem Mann gegenüber frei von aller durch die Natur gesetzten Spannung. In das Verhältniß der Mutter zum Sohn, des Vaters zur Tochter, der Schwester zum Bruder, beginnt schon, bei aller Freiheit und Reinheit der Neigung, eine durch den geschlechtlichen Unterschied bedingte Zärtlichkeit sich einzumischen. Außerhalb der unmittelbaren Familieneinheit können Mann und Weib durch psychischen Rapport zur absoluten Ergänzung zusammengeschlossen sein, welche daher eine durch das ganze Leben hingreifende Macht der Einigung bildet, welche zu erzeugen alle Reflexion unfähig ist.

Daß mit der anatomischen und physiologischen Differenz der Geschlechter zugleich die psychische gesetzt ist, geht negativ aus den Zwitterbildungen hervor, wo mit dem Uebergewicht der männlichen oder weiblichen Form zugleich eine Neigung zu männlichen oder weiblichen Beschäftigungen vorhanden ist. Weiblinge mögen gern weibischen Putz, verrichten gern weibliche Handarbeiten u. dgl. m. Castraten zeigen in Stimme und Wachsthum das Weibliche und vermögen wohl, wie die Orientalischen Serailhüter, den Mechanismus von Intriguen und Verschwörungen zu leiten, Andern das Thun zu befehlen, aber sie selbst können nie Helden, nie der Angel der Ereignisse sein; Narses ist der einzige Eunuche, der sich beinahe zur Ausnahme eignete.

1) Das Weib.

Da im Weibe die plastische Thätigkeit vorherrscht, so ist es psychisch zum Gefühl und zur Einheit mit sich und der Welt bestimmt. Es ist also nach Innen gerichtet, allein nur auf unmittelbare Weise, insofern es für jeden Eindruck von Außen offen ist; es wird leicht erregt und hat für den Schein der Dinge, für die Oberfläche des Lebens, die zarteste Empfänglichkeit. — Durch die große Passivität ist aber die Productivität des Weibes beschränkt. Es vermag z. B. in den plastischen Künsten nichts, weil diese eine Entäußerung der Subjectivität fordern, deren es nicht fähig ist. Eine Angelica Kaufmann malte recht hübsch, gab aber keine Richtung in der Malerei an; eine berühmte Architektin gibt es gar nicht. Musik, namentlich die Behandlung der Saiteninstrumente und Gesang, ist die dem Weibe zusagende Kunst. Man denke an die Concerte der Niederländischen Nonnenklöster, die so ausgezeichnet waren. Erfunden haben die Frauen in der Musik allerdings nur wenig, wie auch in der Poesie, wo ihnen die höhere Lyrik, Epik und Dramatik versagt ist. Eben so ist es mit der Wissenschaft; wo ein sinnliches Element vorhanden ist, wie in der Naturgeschichte, geht es noch am ersten; zur Speculation taugt das Weib nicht und auch in Staat und Kirche ist es nur zur secundären Größe bestimmt. — Die wahre Productivität des Weibes ist seine Mütterlichkeit,

welche ihm für das Gedeihen des in ihren Schooß verhüllten, aufkeimenden, neuen Organismus, eine unmittelbare Identität mit sich, eine harmonische Consonanz des Gemüthes mit sich nothwendig macht. Wie hierin die Würde des Weibes, so liegt auch seine tiefste Anmuth darin. — In der Liebe, sowohl als Gatten- wie als Mutterliebe, ist es unerschöpflich. Die Schönheit freilich ist ein theils zufälliger, theils vergänglicher Besitz und treibt das Weib zum Putz, da es sich durch sich, nicht, wie der Mann, durch objective Werke, geltend macht.

2) Der Mann

dagegen ist durch seine natürliche Organisation mittelst der größeren Ausbildung des centralen Moments des Nervensystems zum Denken und mittelst der stärkeren Muskelkraft zur Wirkung nach Außen bestimmt. Um zur That zu gelangen, muß er in die Entzweiung mit sich und der Welt sich einlassen. Nur indem er sich sich selbst unterwirft, kann er für die Objectivität der Welt reifen. — Der Mann ist daher zur universellen Productivität organisirt und in keinem Zweige menschlicher Kunst und menschlichen Wissens und Handelns durch die Natur beschränkt. — Weil aber der Mann das Denken und die Richtung nach Außen in sich muß vorwiegen lassen, so folgt daraus noch gar nicht Empfindungslosigkeit. Im Gegentheil ist das Gefühl des Mannes oft tiefer, als das des Weibes, weil es in größere Abgründe sich stürzen muß, welche dem Weibe ewig mit lieblichen Nebeln verdeckt bleiben. Es ist eine leere Vergötterung des Weibes, es für gefühlvoller als den Mann zu halten. Das Weib fühlt leichter und fühlt mehr, allein nicht tiefer und nicht mannigfaltiger. Aber das Weib ist, so zu sagen, Gefühl, während der Mann Gefühle hat. Dem Weibe sieht man das Stummsein in seinem Gefühl nach; die wortlose Thräne ist ächt weiblich. Vom Mann fordert man, daß er über sich, über seinen Schmerz hinauskomme, ihn sich zum Gegenstand mache, ihn begreifend die Freiheit von ihm erlange. Das reactionslose Fortströmen im Gefühl nennen wir weibisch. (Vgl. meine Abhand-

lung: die Emancipation des Weibes, aus dem Standpunct der Psychologie betrachtet, in den Studien I. 1838, S. 91 ff.)

3) Die Aufhebung der Geschlechtsdifferenz.

Die Individuen haben durch ihre Einseitigkeit den Trieb, den Mangel derselben durch ihre Ergänzung zu negiren. Sie suchen daher einander, um in dem Individuum sich als Gattung zu finden. Scheinbar ist es in der Liebe nur um das Individuum zu thun; es ist das einzige und es wird mit verherrlichenden Prädicaten überschwänglich geziert. Allein im Hintergrunde steht die Allgemeinheit der Gattung als das Wesentliche. In der Vereinigung der Geschlechter verschmilzt ihre Einseitigkeit zur Existenz der generischen Totalität, weshalb der Gattungsproceß eine affirmative, das Individuum von sich befreiende Kraft ausübt. — Das Thier sucht im Thier wirklich nur ein anderes Exemplar seiner Gattung, der Hund die Hündin, gleichviel, welche. Aber der Mensch sucht die ihm individuell harmonische Persönlichkeit und ist daher nicht gleichgültig. Die Monogamie ist zwar nicht physisch, aber schon psychisch begründet.

II.

Die Altersstufen.

Das Individuum ist in seiner Existenz durch die Thätigkeit der Gattung vermittelt. Es ist an sich, als identisch mit der Gattung, zur Allgemeinheit derselben bestimmt; sie ist ihm immanent. Aber zugleich ist es als ein Eins für sich. Also ist es der Widerspruch seiner Einzelheit gegen seine Allgemeinheit. Es kann sich in seiner Dauer nicht gegen die der Gattung behaupten, sondern stirbt. Folglich müssen sich im Verlauf seines Lebens zwei Extreme und eine Mitte derselben bemerklich machen. Das eine Extrem ist das des Anfanges, worin, nachdem im Zeugungsact die Thätigkeit der Gattung ihre Spitze erreicht hat, zunächst das selbstische Leben des neuen Individuums sein Recht geltend macht. Das andere Extrem ist das des Endes, worin, nachdem das Individuum in sich zur Reife gelangt ist und sich für sich durch seine besondere Thätigkeit befriedigt hat, das Recht

der Gattung sich zur Geltung bringt und das individuelle Dasein einen wesentlich allgemeinen Charakter gewinnt. In der Mitte dieser äußersten Puncte liegt demnach die Epoche, in welcher das Individuum sowohl für sich, als für die Gattung lebt, also die Einzelheit und Allgemeinheit ihr Doppelleben mit einander zur concreten Identität zusammenschließen. — Der physische Verlauf des Lebens, über dessen Entwicklung insbesondere Burdach's genaue Forschungen zu berücksichtigen sind, correspondirt, wie immer, mit dem psychischen, nur so, daß die geistige Bildung die charakteristische Eigenthümlichkeit des Menschen immer entschiedener ausprägt, während er in der Jugend mehr das allgemein Menschliche, aber auf unvermittelte Weise, zur Erscheinung bringt. Die physiologische Stufenfolge stellt uns das, was wir als den Inhalt der vier Temperamente in der discreten Vertheilung an verschiedene Subjecte kennen gelernt haben, in der Aufeinanderfolge der Zustände Eines und desselben Subjectes, in der Continuität einer Metamorphose dar. Nimmt man, in Uebereinstimmung mit einer auch für die Meteorologie versuchten Nutationsepoche die Zahl von achtzehn Jahren als die ungefähre Durchschnittszahl der Dauer der verschiedenen organischen Umbildungen, so erhält man folgende Eintheilung:

1) Das Kindesalter bis zum achtzehnten Jahr enthält das Vorherrschen des sensibeln Systems, welches sich mit der Blüthe der Pubertät zur vollen Reife bringt. Gleichzeitig hört auch die Fortbildung des Knochensystems, seine Erstarkung in sich, und die leichte Afficirbarkeit des Gehirns auf, aus welcher die Neigung dieses Alters zu Kopfkrankheiten, Gehirnentzündungen, Gehirnschwämmen u. s. f. entspringt. Der Mensch ist Sanguiniker.

2) Das Jünglingsalter bis zum sechs und dreißigsten Jahr enthält die Ausbildung des irritabeln Systems: die Arterien und Muskeln sind in regster Thätigkeit. Daher Neigung zu erhitzenden, das Blut pulsiren machenden Getränken, zu heftigen Leibesbewegungen, Fechten, Tanzen u. s. f., aber auch zu Brustkrankheiten, Blutsturz, Lungenschwindsucht u. dgl. Der Mensch ist Choleriker.

3) Das Mannesalter bis zum fünf und funfzigsten Jahr läßt das reproductive System überwiegen. Aber mit der Stätigkeit des ganzen Daseins entspinnen sich auch Unterleibs-krankheiten, Hypochondrie, Leberleiden u. s. f. Der Mensch wird Melancholiker.

4) Das Greisenalter bis zum zwei und siebzigsten, wenn's hoch kommt, achtzigsten Jahr, worin das System der venösen Adern vorwaltet. Die leichte Erregbarkeit der Nerven hat sich abgestumpft; die Arterien fangen an zu verknochen; die Gefäße zu verholzen; die Haut schrumpft zu Falten und Runzeln zusammen; das Blut drängt nach dem Herzen, als sei es müde und wolle zur Ruhe. Daher Neigung zu Schlagflüssen. Der Greis ist Phlegmatiker.

In der empirischen Wirklichkeit sondern sich diese verschiedenen Stufen eben so wenig mit Genauigkeit, als die Differenz der Temperamente, sondern es treten auch hier durch die klimatischen und historischen Unterschiede die größten Modificationen ein. Sieht man nun den Verlauf im Ganzen an, so wird man die Epoche des Kindheits- und Jünglingslebens als die des unreifen, die des Mannes- und Frauenalters als die der Reife, und die des Greisenlebens als die des werdenden Todes begreifen müssen.

1) Das Jugendalter.

Das Jugendalter ist das der abstracten Allgemeinheit des Individuums, worin es sich leiblich und geistig für sich zu fixiren sucht. Die natürliche Selbstischkeit macht den Anfang und wird von dem Bewußtsein der Objectivität gebrochen, bis die körperlich gereifte Individualität sich auch als geistige zu fassen sucht.

a) Das erste Kindesalter ist das der schnellsten organischen Entfaltung. Zunächst ist der Säugling ohne alle erscheinende Individualität; zwar lassen die Gesichtszüge schon eine große Mannigfaltigkeit der Empfindung erblicken, während beim Thier Alles starr ist, allein weder die Eigenthümlichkeit der Familie noch des Stammes ist sonderlich erkennbar und selbst die Farbe der Race noch unsichtbar, die erst, auch bei Negerkindern, einige Tage nach der Geburt eintritt. Die Momente, wodurch die In-

dividualität sich allmälig einen Halt gibt, sind in ihrer organischen Succession das Zahnen, Gehen und Sprechen.

α) Durch die Zähne bekommt das Kind theils ein Mittel zur Vorbereitung der Verdauung härterer Stoffe, als die süße Muttermilch; theils ein Organ zum Festhalten und selbst zur Vertheidigung; theils ein Hülfsmittel zur leichteren Consonantenbildung.

β) Das Stehen und Gehen erfolgt mit Nothwendigkeit aus dem Bau des Menschen, denn er hat nicht, wie der Affe, vier Hände, sondern Hände und Füße unterscheiden sich bei ihm sehr deutlich, so daß er von Innen aus zur aufrechten Stellung getrieben wird; auch hat man diese oft als eines der den Menschen vom Thier unterscheidenden Merkmale aufgeführt — natura animalia prona ventrique obedientia finxit — und sehr schöne erbauliche Betrachtungen darüber angestellt.

γ) Auch der Säugling ist an sich schon Geist; die Vernunft ist in ihm schon von Anbeginn seiner Existenz thätig; die unzweideutige Manifestation dieser Bildung der Intelligenz, der objective Beweis, daß sie keine tabula rasa, sondern inhaltsvolle Bewegung ist, wird durch das Sprechen gegeben. Durch welchen Proceß die Sprache als Darstellung des theoretischen Geistes entsteht, ist späterhin Gegenstand. Hier kommt nur ihre periodische Genesis während des Verlaufs des Lebens in Betracht. Das Thier kommt nicht zur Sprache, weil es an sich nur psychisches, nicht als solches zugleich geistiges Leben ist. Auch ist das Thier in seiner Stimme sehr beschränkt; viele Thiere haben nur Einen Laut, durch welchen sie sich signalisiren, während der Mensch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Lauten und daher auch die täuschendste Nachahmung aller Thierstimmen, ihr Pfeifen, Schnalzen, Gurgeln, Schnattern, Grunzen u. s. f. hervorbringen kann. Das Sprechen des Kindes ist um der Universalität der menschlichen Sprache willen zuerst ein blos elementarisches Schreien. Aus diesem heben sich bestimmter die Vocallaute und mit der fortschreitenden Zahnentwicklung die Consonantlaute hervor, aus deren Zusammenschluß eine Sylbe entsteht, wie denn auch

die ältesten Sprachen, z. B. die Chinesische, die Einsylbigkeit der Wörter sehr charakteristisch an sich tragen. Ist jedoch nur Eine Sylbe erst vorhanden, so macht sich die Zusammensetzung mehrer bald ohne Schwierigkeit. Ein Wort gebraucht das Kind zunächst für alle dem Inhalt desselben analoge Objecte, denn es individualisirt sprachlich noch nicht; jeder Fremde wird Onkel, Tante genannt. Und eben so macht es in der Declination und Conjugation noch keine Ausnahme. Es sagt z. B., wie auch in süddeutschen Dialektformen vorkommt, ich habe gedenkt, nach der Analogie von schenken, senken, tränken, henken u. s. f. Die Zufälligkeit der Ausnahme ist ohne logische Nothwendigkeit und kann also nicht aus der bildnerischen Thätigkeit des Kindes, das nach der Consequenz der Vernunft verfährt, hervorgehen, sondern muß durch das abstracte Gedächtniß erfaßt werden. Die Selbstthätigkeit des Kindes beim Sprechen zeigt sich besonders in der Erfindung eigener oft sehr treffender Wörter, wie Jean Paul deren von seinen Zöglingen gesammelt und in der Levana mitgetheilt hat.

b) Das Knaben- und Mädchenalter ist die Epoche, in welcher der Mensch unbefangen die Welt in sich aufnimmt und in dem Strom der Objecte schwimmt, die sie ihm, noch immer neue, bietet. Einerseits spielt das Kind; der Knabe mit dem Stock, das Mädchen mit der Puppe, beide mit dem Ball u. s. f.; andererseits hat es selbst das Bedürfniß der Zucht und des Unterrichts, weil es, in sich noch unbestimmt, an den Erwachsenen die Bewegung eines geordneten Lebens und das fertige Wissen vor sich hat und, wie sie, groß werden will. Die Spiele, welche die Kinder sich selbst erfinden, sind oft schon Anticipationen des Lebens der Erwachsenen; im Lernen und in der Zucht des praktischen Verhaltens treten sie ihnen aber noch bei weitem näher, denn im Spiel sind sie für sich, im Unterricht aber u. s. f. in Wechselbeziehung mit den Erwachsenen. Das Weitere hierüber gehört nicht hierher, sondern in die Pädagogik. Beneke's Pädagogik ist in dieser Hinsicht zu empfehlen, denn seine ganze Philosophie hat einen pädagogischen Charakter, und viele Einseitigkeiten und Sonderbarkeiten seiner Psychologie erklären

sich daraus, daß er Alles vom Standpunct der Erziehung aus ansieht. Das Knaben- und Mädchenalter hört mit den sogenannten Tölpeljahren auf; die erwachende Pubertät fängt an, die Geschlechter zu scheiden. Bis hierher verkehren sie vertraulich mit einander; nun aber wird das Mädchen still, der Knabe hingegen, der sich nun entschiedener zum Knaben hält, wird um so lauter; ein eigener zu barocken Streichen aufgelegter Sinn regt sich; das Benehmen wird äußerlich formlos und besonders in Gegenwart von Mädchen scheu und täppisch, wogegen das Mädchen an Haltung gewinnt und dem Knaben voraneilt.

c) Das Jünglings- und Jungfrauenalter ist dasjenige, worin die bis dahin vorwaltende Receptivität in Spontaneität übergeht und die individuelle Besonderheit aus der unmittelbar generischen Allgemeinheit mit Bestimmtheit hervortritt. Allerdings wird die Welt noch in der Vorstellung getragen, allein in diese verflicht sich überall die Beziehung auf das eigene Thun, auf die eigene Stellung in der Welt. Wenn Knabe und Mädchen nur die Heiterkeit des gegenwärtigen Daseins genießen, so erzeugt sich in dieser Epoche mit der Macht des aufblühenden Geschlechtstriebes, welcher der Phantasie eine duftige, warme Färbung leihet, durch die Beziehung auf die Zukunft, in der Empfindung, doch in Wahrheit nicht sich als Einzelnem, sondern als Einzelner der Gattung anzugehören, ein gewisser Trübsinn. Die Jungfrau verschließt ihre Ahnungen in sich und erscheint spröde. Der Jüngling ringt mit der Masse der aufgenommenen Vorstellungen und sucht aus ihrem Chaos zur Klarheit zu kommen. Er will die Wirklichkeit nach seinen Vorstellungen umgestalten und erscheint daher schwärmerisch. Die Jungfrau schmiegt sich leicht in die bestehenden socialen Verhältnisse, ist zufrieden mit der modischen Literatur u. s. f., denn sie ist im Stillen immer mit sich als möglicher Frau beschäftigt. Der Jüngling dagegen ergibt sich rücksichtslos seiner Bildung, mißt die Welt nach seinem Ideal, findet, daß sie im Argen liegt, will sie einst, wenn das Handeln an ihn kommt, von Grund aus umgestalten, und ist also mit sich in Bezug auf das Schicksal des ganzen Geschlechts beschäftigt.

2) Das reife Alter.

Die Jugend ist die Hineinbildung des Individuums in die Gattung, das reife Alter ist die Identität des Individuums mit der Gattung. Der Mann zeugt mit der Frau andere Individuen. Das Weib geht ganz in die Mütterlichkeit auf. So sehr ist die Gattung das Wesen des Individuums, daß nun erst, in der Frauenschaft, die wahre Eigenthümlichkeit des weiblichen Gemüths erscheint und Frau und Jungfrau oft die größten Differenzen zeigen. Auch für den Mann ist der Fortgang zum reifen Alter kritisch. Es wird sich hier ausweisen, ob die idealische Welt nur der oberflächliche Schaum der vom Geschlechtstrieb durchglüheten Phantasie, wohl gar nur gemachte Begeisterung war, oder ob sie ein tieferes Mark hatte, einen objectiven Inhalt, dem ein Leben zu opfern sich lohnt. Im ersteren Falle nimmt der Philister nur die Maske ab und steht als prosaischer Gewerbsmann, Beamter u. s. f. da. Das Erträglichste ist hier noch, wenn die Metamorphose das ironische Element über sich selbst enthält, wenn der Mann seine „Illusionen" verspottet, denn ein solcher Spott ist noch in seinen zerreißenden Sarkasmen der Beweis der Anhänglichkeit an die geliebten Ideale, die einst, in entzückenden Mondnächten, bis zu Thränen rührten, denen man, in Gefühlen und Vorstellungen an Ueberfluß wetteifernd mit den Blüthen des Frühlings, ewige Treue schwur. Der Mann kann die Weichheit des Jünglings nicht mehr theilen. Wenn aber der Abfall von der jugendlichen Idealität die schmerzlose Resignation, die platte Ergebung in die äußerliche Noth des Augenblicks ist, wenn der Liberale zum Servilen, der skeptische Rationalist zum steifen Orthodoxen, der Versemacher zum hausbackensten Prosaiker u. s. f. umschlägt, so ist diese Wandlung ganz der der Jungfrau zu vergleichen, welche, nachdem sie lange umsonst ihr Ideal zu finden sich gesträubt hat, oft plötzlich zur Ehre der Frauenschaft die gemeinste Wahl trifft. Der Mann kann allerdings nicht so großmüthig sein, als der Jüngling, der sein Leben, wie seine Habe verschwendet, denn der Mann hat Zwecke, für welche Leben und Vermögen nothwendige Mittel sind. Der Mann muß also, da er für die Menschheit nicht blos träumen, vielmehr

wirken will, in gewissem Sinn eigennützig sein. Auch macht er die Erfahrung, daß die Welt doch nicht so schlecht ist, als wofür er sie in seinem subjectiven Idealismus nahm. Allein daraus folgt noch nicht ein unbedingtes sich gehen Lassen, ein stumpfes, unkritisches Zufriedensein mit den gegebenen Zuständen. Vielmehr wird der Mann die Welt nur dadurch wahrhaft fördern, daß er in ihr auch sein Interesse befriedigt. Das Interesse, zu leben, gut zu leben, haben Alle; das lebendige Interesse der That kann nur aus dem Inneren kommen, das sich einen Zweck zu erarbeiten vorgesetzt hat. Und wie der Mann sich auf Eine Sphäre beschränken muß, so muß auch das Weib sich einem der vielen für sie möglichen Männer als Gattin widmen.

3) Das Greisenalter.

Das reife Alter ist das der realen, wie das Jünglingsalter das der idealen Entzweiung des Menschen mit der Objectivität. Es ist schon öfter bemerkt worden, daß die einzelnen Uebergangsmomente aus dem jugendlichen Alter zum Mannesalter von keinem Dichter schärfer durchlebt und daher auch besser dargestellt sind, als von Schiller. Und wirklich könnte die Psychologie sehr Vieles aus seinen Werken als treffenden Ausdruck jenes Fortganges entnehmen. Eine Menge seiner lyrischen Gedichte athmet die Sehnsucht des Ideals wie die Empörung gegen die Härte, sich zu beschränken, sich der Pflicht zu unterwerfen. Besonders rein tritt bei Schiller das geschlechtliche Moment, die natürliche Würde des Mannes, hervor, wie er naiv sagte:

Wer keinen Menschen machen kann,
Der kann auch keinen lieben.

Selbst durch seine dramatischen Productionen zieht sich diese Metamorphose. Karl Moor ist der Jüngling, der, wie er meint, des Rechts wegen, mit seinen Räubern die Welt beunruhigt, aber der sinkenden Sonne mit erhabenen Bildern von Größe und Freiheit nachschaut. Don Carlos liebt, aber die Liebe theilt sich bei ihm mit dem Wunsch der That; er bittet seinen Vater dringend, ihn nach Flandern zu schicken. Wallenstein und Tell sind die Männer: von denen der erstere ganz abstract seinen

Zweck mit ungeheuren Mitteln durchzusetzen sucht, während der zweite in seinem Zweck zugleich den seines Volkes vollbringt und, sich zu befriedigen, mit dem Mittel einer Armbrust ausreicht. Goethe dagegen stellt weit entschiedener den Mann im Uebergange zum Greisenalter dar; auch schreibt er sich selbst seine Biographie. In den letzten zwanzig Jahren seines Lebens war „Heiterkeit und Behaglichkeit" immer sein drittes Wort.

Der Greis stellt die Gattung in ihrer geistigen Allgemeinheit am reinsten dar. Seine particuläre Individualität ist allerdings viel entschiedener, als die des jugendlichen Menschen; die Arbeit des Mannes hat ihr die Vollendung gegeben, aber das Interesse des Greises ist das der Gattung selbst geworden, weshalb er auch die Arbeit, die er als Mann zur Gewohnheit sich angeeignet hat, fortsetzt, so daß der Fortgang vom eigentlichen Mannesalter zum Greisenalter oft ein kaum merklicher ist. Der Greis wird nicht so schnell erregt, wie der Jüngling; er ist auch nicht zur thatsächlichen Reaction so aufgelegt, als der Mann; im Gegentheil wird bei ihm eine Neigung zum Zaudern sichtbar, allein für das Wesentliche hat er durch seine lange Erfahrung mehr Tact und Einsicht. Er hat so Vieles durchempfunden, so Vieles vollbracht, so Vieles entstehen und wieder vergehen sehen, daß er jede Veränderung mit ruhigem Sinn begrüßt und, der schwärmerischen Illusion entrückt, nur durch die Bedeutung der Sache zum Enthusiasmus erhoben wird, der dann aber auch um so reiner und nachhaltiger ist.

Es herrscht gegen das Greisenalter ein ähnliches Vorurtheil, wie gegen das phlegmatische Temperament, als wenn es, in Verhältniß zu den ihm vorangehenden Altern, ein trauriges wäre. Allein das Leben ist nur in der Totalität aller Lebensalter vollständig und jedes derselben hat seinen eigenthümlichen Werth; es ist die Willkür des nur subjectiven Denkens, für eine der Lebensepochen, für die phantasiereiche Begeisterung des Jünglings oder den Thatendrang und Thatensturm des Mannes eine Vorliebe zu haben und die Ruhe des Greises zu verkennen. Physisch ist allerdings das Greisenalter ein perennirendes, mehr oder weniger schnelles Absterben; die Verleiblichung hat ihre ἀκμη hinter sich;

das Blut schleicht träger und die Haut faltet sich zu Runzeln. Allein eine Rüstigkeit des Organismus kann sehr wohl erhalten werden. Freilich kommt es in concreten Fällen darauf an, ob nicht der Organismus von Hause aus ein gebrechlicher war; ob er nicht durch Krankheiten, durch Leidenschaften asthenisch geworden ist u. s. f. Durch die Gewalt der Leidenschaft kann auch der jugendliche Organismus schnell vergreisen. Die Geschichte zeigt uns viele Greise, welche bis zum letzten Hauch ihres Lebens vollständige Menschen waren und nicht jenen Schreckbildern glichen, welche die Phraseologie der Rhetorik im Munde zu führen pflegt, „wie die Alten zitternd am Stabe einherwanken." Moses ward hochbejahrt und doch war seine Kraft nicht verfallen und seine Augen waren nicht dunkel. Lafayette und der so oft todt gesagte Talleyrand, Schleiermacher und Alexander v. Humboldt, Cuvier und Louis Philipp u. s. f., was für lebenskräftige Greise! Goethe mußte in höchstem Alter den herben Verlust des Sohnes erfahren. Statt aber dadurch zur Indolenz sich stimmen zu lassen, flammte sein Dichterfeuer, den Schmerz verklärend, noch einmal um so mächtiger auf, und er beendigte den zweiten Theil seines Faust.

Das Durcharbeiten von Strapazen, schwierigen Schicksalen u. s. f. zerstört den Menschen an sich noch nicht. Es kommt auf seine Haltung an. Da es das Wesen des Lebens ist, sich selbst hervorzubringen, da der Geist nur das ist, was er thut, so ist unstreitig das Ausruhenwollen nach dem Mannesalter, wie bei so manchen Jubilaren, die rechte Methode, den Tod zu beschleunigen. Das Interesse der Arbeit erhält die Spannung des Geistes und des Leibes; die thatlose Muße nutzt mehr ab, als der Aufwand der Kraft, dem ein Wechsel der Erholung gegönnt ist. Es entsteht dann Vergeßlichkeit, weil dem Gedächtniß die Uebung zu fehlen beginnt; es entsteht ein Verkennen der Gegenwart, eine hypochondrische Kritik der Jugend, weil man nicht mehr unmittelbar die Tendenzen des mitlebenden Geschlechtes theilt; daraus folgt ein Versinken in die Erinnerungen aus der eigenen Jugendzeit; am Ende seines abgeschlossenen Lebens verliert man sich wieder in den Anfang desselben und geräth

so in Gefahr, kindisch zu werden, ein Zustand, mit welchem die Trägheit des matter werdenden Organismus nicht selten einen schmuzigen Cynismus verbindet, der dann das Greisenalter allerdings zu einer drückenden Last für sich und Andere macht.

Das Greisenalter beginnt physisch bei dem Weibe mit dem Aufhören der Menstruation in den klimakterischen Jahren, bei dem Manne mit dem Aufhören der fruchtbaren Zeugung. Das Alter tritt zwar nicht schlechthin und unmittelbar aus dem Kampf mit der gemeinen Wirklichkeit heraus, allein die Gewohnheit des einseitigen Thuns, die Erfahrung von dem Verlauf menschlicher Dinge, die Sättigung der Begierden und Leidenschaften, die als ungenossen für das jugendliche Alter noch einen unendlichen Reiz haben, bringen eine wesentliche Beruhigung hervor. Der Greis und die Matrone genießen daher durch Vergleichen des Jetzt mit dem Sonst. — Die Allgemeinheit der Gattung befreiet zuletzt das Individuum von der Unangemessenheit zu sich durch den Tod. Das Absterben der Leiblichkeit ist schon der Beweis, daß der Geist seinen Organismus verbraucht hat und ihn daher durchbrechen muß.

Das Individuum stirbt also. Es erliegt dem Widerspruch, zwar die concrete Existenz der Gattung, aber doch nicht sie selbst an und für sich zu sein. Es ist endlich. Der Geist erhebt sich in der Matrone und im Greise zur innigsten Einheit mit dem Wesen der Gattung, während seine natürliche Persönlichkeit verwelkt und zuletzt im Tode sich auflöst. Die Gattung als solche unterscheidet sich in sich selbst. Dieser Unterschied ist zunächst als ein durch die Gattung gesetzter ein natürlicher, der aber nicht minder zugleich eine qualitative Differenz des Psychischen setzt. Des Psychischen, denn der Geist an sich ist von diesem Unterschied frei, und die Vernunft, der κοινος λογος, in beiden Geschlechtern dieselbe. Man hat sich damit abgegeben, zu ergrübeln, wie die geschlechtliche Differenz bei der fortgesetzten Existenz des Einzelnen im Jenseits erscheinen werde; selbst Schleiermacher im zweiten Theil der Glaubenslehre zerrt sich mit Möglichkeiten darüber umher. Allein wenn schon in der Gemeinde jene Differenz bedeutungslos ist, indem Gott, der Geist, kein Ansehen der Person kennt, um

wie viel mehr wird im Jenseits Christi Ausspruch, daß man dort nicht freiet, sich auch nicht freien läßt, Realität haben! Psychisch freilich ist die Differenz als eine durch das Moment der Natürlichkeit vermittelte besondere Anlage und Stimmung des ganzen Individuums. Denn es ist, wie die Anatomie lehrt, nicht etwa blos der Unterschied einzelner Organe, um den es sich handelt, sondern Mann und Weib sind in ihrem Organismus so durch und durch verschieden, daß kein Glied des einen an die Stelle eines andern im andern eingefugt werden könnte. Im Mann herrscht die Sensibilität des vorderen Gehirns und die Irritabilität vor; im Weibe die Sensibilität und die Plasticität. Der Mann ist daher magerer; die Schultern sind breiter; die Respiration kräftiger u. s. f. Die Frau hat rundere, schwellende Formen; das Becken ist weiter, um der Gebärmutter für ihre ungeheure Ausdehnung in der Schwangerschaft Raum zu geben u. s. f. Allein, weil der Geist die wahrhafte Gattung des Menschen, so hebt sich die Einseitigkeit der Individualität in der Vernünftigkeit auf.

III.

Schlaf und Wachen.

Die Geschlechtsdifferenz hat im Verlauf der Lebensalter eine von ihnen ausgehende Modification der Erscheinung. In der Kindheit ist die Spannung der Geschlechter, wo nicht unnatürliche Verderbtheit sie hervorlockt, noch nicht da. Im Alter erlischt sie wieder, wenn auch die Zeugungskräftigkeit, die beim Weibe in den klimakterischen Jahren entschieden abstirbt, bei dem Manne bis in ein sehr hohes Alter fortdauern kann. Im Gattungsproceß hebt sich das Individuum reeller Weise zur Allgemeinheit auf, fällt aber aus ihr, einem momentanen Zustande, wieder in seine Einzelheit zurück. In dieser ist es ebenfalls durch eine qualitative Veränderung bestimmt, die sich aber nur auf es selbst bezieht. Sie geht von dem inneren Verhältniß der besonderen organischen Systeme aus, welche nämlich in ihrer Herrschaft sich successiv gegenseitig verdrängen. Der Zustand, in welchem die cerebrale Sensibilität sich in sich versenkt und die plastische Thätigkeit die

Ernährung des Leibes fördert, ist der Schlaf; derjenige, worin die Sensibilität mit der Außenwelt in Verkehr tritt, worin die Nerven Affectionen in sich aufnehmen, die Reproduction aber nur langsam arbeitet, ist der des Wachens. Ursprünglich, im mütterlichen Leibe, schläft der Mensch und seine Geburt ist sein primitives Erwachen. Die Stellung des Schlafenden wiederholt daher auch die Lage des Fötus im Uterus. Der Kopf sinkt auf die Brust; die Arme kreuzen sich über den Leib; die Füße ziehen sich gekrümmt in die Höhe. Die Irritabilität ist im Athmen und im Pulsschlag gleichmäßiger thätig. Wenn Dr. Exner, die Psychologie der Hegelschen Schule, 1842, S. 8 behauptet, jene Fötallage im Schlaf nicht zu haben, so wollen wir ihm das gern glauben, aber daß aus seiner Manier zu liegen nichts für die Natur folgt, kann er aus allen Physiologieen lernen.

Schlaf und Wachen sind also in einem nothwendigen periodischen Wechsel begriffen. Die comparative Physiologie hat nachzuweisen, wie in den niedrigeren Organisationen dieser Wechsel fast noch gar nicht da ist, dann im Wechsel der Jahreszeiten hervortritt, endlich in verschiedenen Maaßen zum Wechsel während der Tageszeit wird, bis er bei dem Menschen etwa ein Drittel derselben einnimmt. Allerdings, wie schon früher bei dem Begriff der Tageszeiten bemerkt wurde, kann der Mensch durch Gewöhnung die Zeit des Schlafes sehr willkürlich bestimmen, allein er kann ihn nicht umgehen. Er kann ihn verkürzen oder vertheilen, wie z. B. Postbeamte es darin oft weit bringen, allein er kann ihn nicht entbehren. Schlaflosigkeit, wenn sie anhaltend wird, führt Verdumpfung des Bewußtseins, Wahnsinn, ja den Tod herbei. Zwar kommen Fälle vor, wo ein andauerndes ungetrübtes Wachen durch große psychische Aufregung hervorgebracht wird; v. Schubert erwähnt in seiner Geschichte der Seele eines Mörders, der 14 Tage perennirend wachte und den selbst starke Dosen Opium nicht in Schlaf versetzten. Allein auf solche Zustände folgt dann auch eine um so tiefere Erschlaffung. Große, langdauernde Anstrengungen haben tiefen, wochenlangen Schlaf zur Folge gehabt, worin der Organismus gleichsam das Versäumte nachholte. Zu viel Schlaf bringt natürlich ebenfalls einen krank-

haften Zustand, Trägheit, Stumpfheit, Fettwerden, Aufgedunsenheit u. s. f. hervor. Wahrhaft erquickend ist nur der normale Schlaf, der, quantitativ nach der Verschiedenheit der Individuen verschieden, die Einheit ihrer organischen Systeme wiederherstellt. Künstlicher Schlaf ist auch nur ein Surrogat des sich von selbst periodisch erzeugenden, und der Schlaf, dessen v. Schubert erwähnt, der mitten in der Qual der Tortur Gefolterte überfiel, ist ein recht schlagender Beweis der Nothwendigkeit des Schlafs für die Reproduction des Lebens. Wenn also der Schlaf der anfängliche Zustand des Individuums ist, so ist das Wachsein der erste Zustand, mit welchem sein selbstständiges Dasein als für sich seiendes außer der Mutter beginnt.

1) Das Wachsein.

Das Thier erwacht durch die Geburt nicht in sich, wie der Mensch; es bleibt in der Objectivität der Dinge befangen. Der Mensch aber, obschon als Säugling viel schlafend und wenig unterscheidend, ist doch schon an sich Geist. Das Wachsein des Menschen ist sein für sich sein. Er ist nicht blos Selbstgefühl, sondern im Selbstgefühl zugleich Selbstbewußtsein, sollte dasselbe auch, wie beim Säugling, vorerst noch dämmern; es ist doch schon im Selbstgefühl involvirt. Durch die Beziehung auf sich wird alles Andere als ein Anderes gesetzt, was dem für sich seienden Menschen gegenüber ist. Das Wachsein ist der Act des Urtheils: ich bin; mit welchem Act der andere: dies und jenes ist ein Anderes, als ich, identisch ist. Das Wachen ist also das beständige Setzen des Unterschiedes der Sub- und Objectivität, aber ganz unmittelbarer Weise. Es hilft nichts, zu sagen, daß wir doch von unserer ersten Kindheit uns nichts erinnern könnten, daß wir nur erst Gefühl, noch nicht Selbstbewußtsein gewesen wären, denn wäre nicht das Selbstbewußtsein an sich dem Wachsein des Säuglings nicht nur, sondern selbst dem Schlaf immanent, wie sollte es wohl sich actu realisiren!

2) Das Einschlafen.

Das Wachsein hebt sich selbst auf und zwar nicht durch eine allmälige Annäherung an den entgegengesetzten Zustand, als

wenn das Schlafen nur ein geringeres Wachsein, das Wachsein nur ein geringeres Schlafen wäre, sondern der eine Zustand bricht plötzlich ab. Weil die Reproduction und Sensibilität qualitative Differenzen sind, so läßt sich schon aus ihnen der Schluß auf die entgegengesetzte Qualität der durch ihre Thätigkeit bedingten Zustände machen. Wenn der Unterschied nur als der der gleichgültigen Grenze, des Mehr oder Weniger, gesetzt wird, so erscheint nothwendig, da wir wachend uns etwas vorzustellen pflegen, auch das Schlafen als ein Vorstellungen Haben, d. h. man identificirt das Schlafen mit dem Träumen. Das Wachen hat dann hellere und geordnetere, das Schlafen dunklere und verworrene Vorstellungen. Aber der Schlaf kann auch ein traumloser sein, worin nämlich die Objectivität der möglicher und wahrscheinlicher Weise in ihm gesetzten Vorstellungen nur ein gleich Null zu setzendes Minimum ausmacht, so daß von ihr Nichts in die Erinnerung übergeht. Doch selbst, wenn man im Begriff des Schlafs schon auf den des Träumens reflectirte, würde der qualitative Unterschied des Urtheils: ich bin, festgehalten werden müssen. Denn im Traum fällt diese Selbstunterscheidung fort. Das Subject ist in seine Objectivität verloren und irrt in zusammenhanglosen Metamorphosen umher. Allerdings tritt zwischen dem Wachsein und dem Schlaf ein Zwischenzustand ein, den man Schlafwachen nennt. Die Glieder strecken sich; der Mund ist nicht so fest geschlossen; die Augenlieder senken sich; man gähnt; die Außenwelt wird gleichgültig; die Vorstellungen fangen an durcheinander zu taumeln; die Zerstreutheit ist das Aufheben der durch den Willen im Wachsein gesetzten Aufmerksamkeit. Allein obschon in diesem kürzer oder länger dauernden Zustande der Schlaf im Werden begriffen ist, so ist doch darin das Wachen das wahre Dasein des Menschen und er kann daher auch im Schlafwachen, wie Burdach u. A. gethan haben, sich selbst in dem traumhaften Chaos seines ungebundenen Vorstellens beobachten, d. h. er ist noch Bewußtsein.

3) Das Erwachen.

Das Schlafen ist die Rückkehr in den Urzustand des Individuums. Der Organismus nimmt sich in sich selbst von Neuem

zusammen und eben so stellt sich der Geist wieder in seiner Totalität her. Denn wie das organische Leben während des Wachseins durch eine Menge von Erregungen und Verrichtungen abgenutzt wird: so auch wird der Geist wachend in die Zerstückelung und vielfache Bedingtheit des Lebens hineingezogen. Wie ein Strom in Canäle zerfließt, wird die Kraft des Bewußtseins in Einzelheiten zersplittert; eine Beschränkung folgt der anderen. Im Schlaf hört diese Bedingtheit von Außen auf; es tritt eine Sammlung des Geistes, wenn gleich keine selbstbewußte, ein. Die von der nothwendigen Einseitigkeit des Lebens gesetzte Unterdrückung mancher Richtungen des Gemüths, der Phantasie, der Erinnerung, hört auf und macht sich, wenn auch nur auf unorganische Weise, im Traum geltend. Die natürliche Vergessenheit der festen, in bestimmte Grenzen einzwängenden Wirklichkeit läßt den Geist an sich zu seiner unmittelbaren Selbstständigkeit zurückkehren; freilich nur, was die neueren Lobredner des Schlafs übersehen, an sich und nur zur Unmittelbarkeit, weshalb der Zustand des Schlafs, das Versenktsein in die Allgemeinheit des thierisch-geistigen Lebens, nicht ein höherer ist gegen den des wachen Bewußtseins. Der Schlaf ist somit nicht blos ein negatives Ausruhen, daß nämlich der Organismus, das Bewußtsein, indessen nicht angestrengt sind, sondern er ist eine positive Bekräftigung des ganzen Daseins, indem dasselbe auf seinen Anfangspunct zurückgeht. Der Mensch hat sich wieder zur Einheit mit sich hergestellt oder vielmehr, er wird durch die Natur dazu hergestellt und weiß erwachend nicht, wie ihm geschehen.

Das Erwachen stellt ihn daher der Objectivität der Welt mit frischem Muth gegenüber. Im normalen Schlaf geht ihm im Unterschiede von dem tiefen, traumlosen Nachtschlaf der traumerfüllte Morgenschlummer voran, in welchem die Vorstellung der Objectivität schon zu spielen beginnt. Allein das Erwachen ist der Absprung aus dem Reich der Träume und der Selbstvergessenheit in den Tag des Bewußtseins. Das Insichsein kehrt sich wieder nach Außen u. s. f. Der Zusammenhang mit der Welt wird von Neuem gesetzt und der Wachende nimmt ihn zunächst da wieder auf, wo er ihn beim Einschlafen verließ. Er besinnt

wenn das Schlafen nur ein geringeres Wachsein, das Wachsein nur ein geringeres Schlafen wäre, sondern der eine Zustand bricht plötzlich ab. Weil die Reproduction und Sensibilität qualitative Differenzen sind, so läßt sich schon aus ihnen der Schluß auf die entgegengesetzte Qualität der durch ihre Thätigkeit bedingten Zustände machen. Wenn der Unterschied nur als der der gleichgültigen Grenze, des Mehr oder Weniger, gesetzt wird, so erscheint nothwendig, da wir wachend uns etwas vorzustellen pflegen, auch das Schlafen als ein Vorstellungen Haben, d. h. man identificirt das Schlafen mit dem Träumen. Das Wachen hat dann hellere und geordnetere, das Schlafen dunklere und verworrene Vorstellungen. Aber der Schlaf kann auch ein traumloser sein, worin nämlich die Objectivität der möglicher und wahrscheinlicher Weise in ihm gesetzten Vorstellungen nur ein gleich Null zu setzendes Minimum ausmacht, so daß von ihr Nichts in die Erinnerung übergeht. Doch selbst, wenn man im Begriff des Schlafs schon auf den des Träumens reflectirte, würde der qualitative Unterschied des Urtheils: ich bin, festgehalten werden müssen. Denn im Traum fällt diese Selbstunterscheidung fort. Das Subject ist in seine Objectivität verloren und irrt in zusammenhanglosen Metamorphosen umher. Allerdings tritt zwischen dem Wachsein und dem Schlaf ein Zwischenzustand ein, den man Schlafwachen nennt. Die Glieder strecken sich; der Mund ist nicht so fest geschlossen; die Augenlieder senken sich; man gähnt; die Außenwelt wird gleichgültig; die Vorstellungen fangen an durcheinander zu taumeln; die Zerstreutheit ist das Aufheben der durch den Willen im Wachsein gesetzten Aufmerksamkeit. Allein obschon in diesem kürzer oder länger dauernden Zustande der Schlaf im Werden begriffen ist, so ist doch darin das Wachen das wahre Dasein des Menschen und er kann daher auch im Schlafwachen, wie Burdach u. A. gethan haben, sich selbst in dem traumhaften Chaos seines ungebundenen Vorstellens beobachten, d. h. er ist noch Bewußtsein.

3) Das Erwachen.

Das Schlafen ist die Rückkehr in den Urzustand des Individuums. Der Organismus nimmt sich in sich selbst von Neuem

zusammen und eben so stellt sich der Geist wieder in seiner Totalität her. Denn wie das organische Leben während des Wachseins durch eine Menge von Erregungen und Verrichtungen abgenutzt wird: so auch wird der Geist wachend in die Zerstückelung und vielfache Bedingtheit des Lebens hineingezogen. Wie ein Strom in Canäle zerfließt, wird die Kraft des Bewußtseins in Einzelheiten zersplittert; eine Beschränkung folgt der anderen. Im Schlaf hört diese Bedingtheit von Außen auf; es tritt eine Sammlung des Geistes, wenn gleich keine selbstbewußte, ein. Die von der nothwendigen Einseitigkeit des Lebens gesetzte Unterdrückung mancher Richtungen des Gemüths, der Phantasie, der Erinnerung, hört auf und macht sich, wenn auch nur auf unorganische Weise, im Traum geltend. Die natürliche Vergessenheit der festen, in bestimmte Grenzen einzwängenden Wirklichkeit läßt den Geist an sich zu seiner unmittelbaren Selbstständigkeit zurückkehren; freilich nur, was die neueren Lobredner des Schlafs übersehen, an sich und nur zur Unmittelbarkeit, weshalb der Zustand des Schlafs, das Versenktsein in die Allgemeinheit des thierisch-geistigen Lebens, nicht ein höherer ist gegen den des wachen Bewußtseins. Der Schlaf ist somit nicht blos ein negatives Ausruhen, daß nämlich der Organismus, das Bewußtsein, indessen nicht angestrengt sind, sondern er ist eine positive Bekräftigung des ganzen Daseins, indem dasselbe auf seinen Anfangspunct zurückgeht. Der Mensch hat sich wieder zur Einheit mit sich hergestellt oder vielmehr, er wird durch die Natur dazu hergestellt und weiß erwachend nicht, wie ihm geschehen.

Das Erwachen stellt ihn daher der Objectivität der Welt mit frischem Muth gegenüber. Im normalen Schlaf geht ihm im Unterschiede von dem tiefen, traumlosen Nachtschlaf der traumerfüllte Morgenschlummer voran, in welchem die Vorstellung der Objectivität schon zu spielen beginnt. Allein das Erwachen ist der Absprung aus dem Reich der Träume und der Selbstvergessenheit in den Tag des Bewußtseins. Das Insichsein kehrt sich wieder nach Außen u. s. f. Der Zusammenhang mit der Welt wird von Neuem gesetzt und der Wachende nimmt ihn zunächst da wieder auf, wo er ihn beim Einschlafen verließ. Er besinnt

sich und findet nun oft, was er, vom Tagleben schon aufgerieben, einschlafend umsonst suchte. Das Sprichwort sagt daher sehr gut: man solle sich etwas beschlafen, um das Richtige zu treffen. Der Erwachte läßt also den Schlaf aus seiner Erinnerung als den Zustand der Thatlosigkeit fallen. Ist daher die Objectivität während des Schlafs eine ganz andere geworden, so entsteht im Erwachenden die Verwunderung darüber; er fragt sich, ob er träume? u. s. w. Die Trunkenheit läßt ebenfalls das Verhältniß der Subjectivität und Objectivität sich aufheben; der Trunkene, wenn er auch noch spricht u. s. w., träumt schon; er entschläft endlich, etwa in einem Rinnstein, und kann sich erwachend keine Rechenschaft geben, wie er dahin gekommen, zweifelt an seiner Umgebung u. s. f., wie die Poesie der Shehezerade, auch Shakespeare in seinem betrunkenen Kesselflicker solche Situationen benutzt haben. Wir sagen daher ganz richtig, daß wir vom Schlaf überrascht oder übernommen, übermannt werden, weil er von unserem Willen unabhängig ist. Alle Mittel zum Schlaf kommen zuletzt auf die unerlaßliche Bedingung zurück, daß man gewacht haben müsse. (Vgl. **Schultz Lebensverjüngungskunst, Berlin 1842**, über diesen Punct, den eine frühere makrobiotische Diätetik oft falsch behandelte, weil sie die Consumtion der Kraft vermeiden und das Pfund derselben lieber vergraben, als es wuchern lassen wollte.) Wenn Jemand sagt, er könne schlafen, wann er wolle, so ist dies nur relativ wahr und heißt so viel, als den einer Constitution nothwendigen Schlaf in verschiedene kleinere Quanta vertheilen, nicht aber unbedingte Schlaffähigkeit.

Drittes Capitel.

Die Empfindung.

Die natürlichen durch das Leben des Planeten, durch die Race und die individuelle Beschaffenheit des Temperaments wie der Anlage gesetzten Qualitäten bleiben durch das ganze Leben

des Individuums die nämlichen, wenn sie auch modificirt werden. Die durch die Natur gesetzten Veränderungen haben einen periodischen Verlauf, dessen Basis das Anderswerden des Organismus auf den verschiedenen Altersstufen ist; die qualitative Bestimmtheit des Geschlechts wird davon afficirt, und selbst der periodische Wechsel von Schlaf und Wachen ist in seinem Maaß dadurch bedingt. Kinder schlafen fester und länger als Greise. Die Einheit der Bestimmtheit als solcher und der Veränderung, ohne daß dieselbe an den stufenmäßigen Verlauf des Lebens gebunden ist, ist die Empfindung. Der Geist findet sich bestimmt. Im Gegensatz von Schlaf und Wachen ist nicht blos eine andere Stimmung, wie das Sonnenlicht, die Beschaffenheit der Atmosphäre, die Jahres= und Tageszeit, sie erwecken kann, oder wie sie durch das Temperament, die Anlage des Menschen hervorgebracht wird, sondern er ist darin ein ganz anderer, indem während des Schlafs das geistige Leben in die Lethe des ursprünglichen Zustandes vertieft wird, worin die Geistigkeit von der Leiblichkeit noch ungeschieden war, während des Wachens aber Irritabilität, Sensibilität, Bewußtsein, Selbstunterscheiden der Sub= und Objectivität hervortreten. Folglich ist dieser Gegensatz der, in welchem die unmittelbare Einheit des Geistes mit seiner Natürlichkeit sich schon aufzulösen beginnt. Aber als erst im Anfang überwiegt noch das Positive der Naturbestimmtheit. Die Empfindung ist als besondere zugleich eine entstehende und vergehende. Keine hat eine absolute Dauer; keine ist als einzelne unmittelbar von den natürlichen Veränderungen des Geistes abhängig. Das Empfinden ist das Außersichsein des Geistes, das eben so sehr sein Insichsein ist. Die Empfindung ist nun zu begreifen:

1) für sich im Allgemeinen;
2) im Unterschiede von sich selbst;
3) in der Einheit mit der Subjectivität des Geistes, die an sich alle Empfindungen durchdringt und dadurch im Geist die Entzweiung mit seiner Leiblichkeit einleitet.

Wenn die Empfindung als solche von den natürlichen Qualitäten und Veränderungen unterschieden wird, so soll damit nicht

gesagt sein, daß nicht die Naturbestimmtheit des Individuums sowohl als in ihm sich gleich bleibende, wie als sich verändernde, auch empfunden würde. Das Empfinden setzt immer: 1) ein Subject voraus, das empfinden, 2) einen Inhalt, der von demselben empfunden werden kann. Beide sind an sich als Möglichkeiten von einander getrennte Existenzen. Das Empfinden selbst ist der Proceß, in welchem die Möglichkeit der Einheit des Empfindbaren und des Empfindenden sich verwirklicht. Für das der Empfindung fähige Subject ist diese Realität von dem Dasein und der Energie seiner Nerven abhängig. Wird von einem Gemeingefühl, einem gemeinschaftlichem Sinn oder einem Allsinn gesprochen, so kann man vernünftiger Weise nur die Nerven darunter verstehen. Zur wirklichen Empfindung ist immer eine bestimmte, einseitige Erregung derselben nothwendig. Das Empfinden überhaupt theilt der Mensch mit dem Thier. Wie aber seine Stimmung durch die Jahreszeiten, wie sein Altern, Wachen u. s. f. als natürlicher Zustand zugleich geistige Bedeutung hat, so auch das Empfinden. Dies ist daher in sich ein umgekehrter Doppelproceß: 1) Vergeistigung der von Außen kommenden organischen Erregungen, welche sich durch die Vermittelung der sensitiven Nerven individualisiren; 2) Verleiblichung der von Innen, aus der reinen Spontaneität des Geistes entstehenden Erregungen, welche sich durch die Vermittelung der motorischen Nerven organisch individualisiren. Diese aus dem Geist als Geist entspringenden, auf Vorstellungen und Begriffen beruhenden Empfindungen hat das Thier gar nicht, weil es nicht zu denken, mithin auch nicht zu wollen vermag. — Wird dem äußeren Sinn, wie sonst geschah, ein innerer entgegengesetzt, so ist dies, soll anders etwas dabei gedacht werden, in Wahrheit nur der Geist selbst. Der Gehörsinn taugt nicht dazu, denn obwohl er der ätherischste der Sinne ist, so ist er doch eben das Organ für die Tonwelt, also für ein Aeußeres. — Die Physiologie der Sinne, obwohl sie ein tradionelles Capitel der gewöhnlichen Psychologie ausmacht, muß von ihr ausgeschlossen bleiben. Die Theorie aber der Bildung der Sinne, der angemessensten Mittel ihrer Erregung, Stärkung, Uebung, gehört in die Pädagogik.

I.

Die Empfindung an sich.

Die Empfindung ist das unmittelbare Dasein des Geistes in seiner unmittelbaren Identität mit der Natur, worin er sich eben so sehr durch sie als durch sich bestimmt findet. Inhalt der Empfindung ist daher Alles; es ist nichts, was das Empfinden von sich ausschlösse. Der niedrigste wie der höchste Inhalt werden gleichmäßig von ihm befaßt. Allein die Form, in welcher der Inhalt existirt, ist die absolute Einfachheit, d. h. das Ununterschiedensein des empfindenden Subjectes von dem, was empfunden wird. Der Mangel dieses Unterschiedes ist es, wodurch auch das Ununterschiedensein der Empfindungen als solcher sich begreift. Nicht als wenn nicht eine Empfindung von der andern oder das Subject von seinen Empfindungen verschieden wäre, aber der Unterschied ist hier noch nicht ein für sich und für das Subject gesetzter, nur erst ein an sich-seiender.

So lange daher der Geist nur erst der empfindende ist, ist er, wäre er noch so reich an Inhalt, als wirklicher Geist, arm, denn die Fülle ist eine unaufgeschlossene; wie ein Berg gediegenes Metall enthalten kann, das aber noch nicht zu Tage gefördert ist, wo der Werth, den es an sich hat, erst zur Realität kommt. Das Empfinden ist nicht zu verwerfen, wie man wohl gethan hat, und der so oft citirte Satz: **nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu**, relativ ganz richtig. Es soll aller Inhalt des Geistes diese Innigkeit haben, von Mir, von meiner Subjectivität nicht getrennt werden zu können, nicht wie etwas, das ich nur abstract in mir trage, das, wie man sich wohl ausdrückt, nur meinen Kopf beschäftigt. Allein daraus folgt noch nicht, daß das Denken dem Empfinden als das Geringere untergeordnet werden müsse, wie in neuerer Zeit auch Viele gemeint haben, denn das Empfinden ist, weil es allen Inhalt in sich zuläßt, zufällig; das Schöne wie das Häßliche, das Gute und Böse u. s. f. können empfunden werden. Das Empfinden vermag nicht sich selbst zu beurtheilen; es ist an sich nur Stoff; das Denken hat erst über die Berechtigung des Empfundenen durch seinen

Begriff zu entscheiden. Das wesentliche Interesse des Geistes ist, daß er sein unmittelbares Ansichsein sich zum Gegenstand mache, es für sich gewinne und habe.

Das Empfinden ist also unmittelbares Dasein des Geistes. Allein alle Unmittelbarkeit ist selbst wieder vermittelt, was so oft vergessen wird, indem man das Unmittelbare als ein schlechthin Unmittelbares, nicht als ein relatives d. h. durch Vermittelung gesetztes begreifen will, dann aber, da der Begriff die Vermittelung enthält, es als ein Unbegreifliches stehen lassen muß. Der Mensch nämlich, wie er Resultat der natürlichen Zeugung ist, ist allerdings unmittelbar die ungeschiedene Einheit der Natur und des Geistes. Eben darum aber ist das Empfinden ein durch die Natur und den Geist vermitteltes, so daß die Empfindung sich in sich selbst als die von Außen nach Innen oder von Innen nach Außen gehende unterscheidet. Einen besonderen Sitz hat der Geist als empfindende Seele nicht, sondern ist durch den ganzen Organismus hin überall Centrum und überall Peripherie. Soll einmal von einem eigenthümlichen Seelenorgan die Rede sein, so können dies nur die Nerven überhaupt sein.

II.
Die Empfindung im Unterschiede von sich selbst.

Das Empfinden ist zunächst die durch die Affection des Organismus gesetzte Bewegung: die äußere Empfindung; sodann aber umgekehrt die durch die Spontaneität des Geistes gesetzte Bewegung: die innere Empfindung. Da aber der Mensch kein dualistisches Wesen ist, so vergeistigt sich die äußere eben so, als die innere sich verleiblicht. Die Nerven sind die steten Vermittler dieses Processes, und es gehört zur vollen Gesundheit, daß jene Verinnerung des Aeußeren und diese Veräußerung des Inneren ohne Hemmung sich vollziehe. — Daß hier weder von der ethischen noch von der ästhetischen Würdigung der Empfindungen die Rede sein kann, versteht sich von selbst und brauchte auch gar nicht gesagt zu werden, wenn diese Verunreinigung der Psychologie nicht so häufig wäre.

A. Die äußere Empfindung.

Der menschliche Organismus ist die individuelle Totalität des Naturlebens. Er hat daher auch eine allseitige Beziehung auf dasselbe, und die Natur erfaßt insofern sich selbst in ihm. Seine Sinnigkeit ist nicht Anderes, als die Bemächtigung der Natur nach ihrem ganzen Dasein in der Form der Empfindung. Die Organe derselben sind die tiefste Concentration der Natur, ihr sich in sich selbst Zurückwenden. Hieraus ergibt sich schon die Eintheilung der Sinne, daß nämlich Luft, Licht u. s. f. im Organismus ihren besonderen Reflex haben müssen. Nur darf man hier noch nicht an die Modification des Gebrauchs der Sinne durch das Wahrnehmen denken, denn diese fällt erst in das Bewußtsein.

Die Natur ist im Allgemeinen Materie, und der Sinn für dieselbe als solche ist das Gefühl. Die Begrenzung der Materie im Raum und ihr mechanischer Zusammenhang mit sich wird durch dasselbe ergriffen. Die Materie ist aber auch in sich mannigfach bestimmt, und diese qualitative Differenz äußert sich in der Auflösung und Umgestaltung des Materiellen durch den chemischen Proceß, welcher im Geruch und Geschmack empfunden wird. Es ist hier nicht blos die Gestalt und Bewegung an sich, sondern auch die innere Beschaffenheit des Objects, welche sich dem Sinn aufschließt. Von dem mechanischen Zusammenhang und der physikalischen Bestimmtheit der Materie ist endlich die Gestaltung unterschieden, welche sie sich von Innen heraus gibt, das organische Leben. Für die Weise der Erscheinung desselben nach Außen hin wird das Licht wesentliche Bedingung; der durchsichtige Glanz des Krystalls, der den Uebergang macht von der unorganischen Natur zur organischen; die Färbung der Pflanzen, die zum Theil von der Auffaugung des Sonnenlichtes abhängt; die Seele, welche aus dem thierischen Auge herausscheint; u. s. f. Die kosmische Lichtentwicklung tritt besonders für die organische Natur als bedeutend hervor. Der Lichtsinn, Farbensinn im Allgemeinen ist das Auge. Der Krystall hat in sich gar kein Leben; die Pflanze hat eine empfindunglose Saftbewegung und selbstthätiges Wachsthum; das Thier

können, so ist zu bedenken: erstens, daß nur der Gesichtssinn es ist, der in dieser krankhaften Confusion der Sinne sich für sich hervorhebt; zweitens aber, daß, was man in jenem Zustande Sehen nennt, von unserem bewußten Sehen, durch die Vermittelung des Lichtes, wohl noch sehr verschieden ist. Ein Erfassen der Objectivität existirt unstreitig, aber ein ganz dumpfes, in nur thierischer Deutlichkeit befangenes, wie auch die Erinnerungslosigkeit beweist. Doch davon später. Die Unübertragbarkeit der Sinnesfunctionen, so daß mit der Nase nicht gesehen, mit dem Ohr nicht gerochen werden kann u. s. f., ergibt sich aus ihrer qualitativen Differenz, wonach Materie, chemische Beschaffenheit, Farbe und Ton zwar in Zusammenhang stehen, aber nicht identisch sind.

Die anatomische und physiologische Beschreibung der Sinnorgane ist von uns vorauszusetzen und v. Baer's Anthropologie dafür besonders zu empfehlen. Eine Kritik der verschiedenen Eintheilungen der Sinne, die man versucht hat, wollen wir ebenfalls liegen lassen und nur noch an Tourtual's fleißige Arbeit über die Sinne des Menschen, 1827, erinnern.

1) Der Gefühlssinn.

Der allgemeinste Sinn ist der des Gefühles der „irdischen Totalität", wie Hegel sich ausdrückt. Die Materie als solche wird von ihm empfunden. Sein Organ ist die Haut, die sich an einigen Stellen, z. B. in den Papillen der Fingerspitzen, besonders für das Tasten auszeichnet. Diese Empfindung selbst ist in sich mannigfaltiger, als es wegen der Einfachheit derselben den Anschein hat.

Zunächst wird die Schwere der Materie als Druck empfunden, der in den zahllosesten Abstufungen ein leichterer und schwererer sein kann.

Zweitens wird die äußerliche Gestaltung der Materie im Anfühlen empfunden, wo die solide und flüssige Körperlichkeit sich unterscheidet. Denn so gut als Metall, Holz u. s. f. empfunden wird, eben so gut auch Oel, Wasser, die Härte oder Weichheit desselben u. s. w. Das Fühlen des Soliden, wie es

hörten Schallwellen aus, allein eben dies die Luft durchschwebende Bild ist die **Vermittelung** zwischen dem sicht- und hörbaren Object selbst und den ihm correspondirenden Sinnorgan. Der Gesichtssinn scheint der am wenigsten den Gegensatz sinnlicher Lust oder Unlust erregende und darum intellectuellste Sinn zu sein, allein wenn der Tonsinn uns schneller und gewaltiger afficirt, so ist diese **Innigkeit** vor jener nonnenhaften Kälte des Sehens kein Mangel, vielmehr ein Vorzug. Auch darum wird dem Gesichtssinn wohl der Vorrang vor dem Ohr zuerkannt, weil er der Intelligenz eine größere Menge von Gegenständen zuführe. Dann vergißt man aber theils, daß die Welt der Töne, das Rauschen, Sausen, Pfeifen, Klingen, Flüstern, Seufzen, Schnarren u. s. f. an **Verschiedenheit** der der Farben gar nichts nachgibt; theils, daß durch die **Sprache** dem Menschen ein viel weiteres Reich von Vorstellungen offenbart werden kann. Blinde sind bildungsfähiger und humaner im ächten Sinne des Wortes, als Taube, besonders Taubgeborene.

Daß kein Sinn für den andern vicariren kann, liegt in ihrer qualitativen Differenz. **Surrogat** kann wohl die Thätigkeit Eines Sinnes für die eines anderen werden; der Blinde kann durch Tasten zur Vorstellung der Form von Manchem kommen, jedoch ohne daß ihm dadurch die Projection einer Anschauung entstände; im Riechen anticipirt man auch schon das Schmecken u. s. f. Allein es sind dies doch immer nur **Analogieen**, die für höhere Verhältnisse gar nicht mehr genügen. Der bekannte, von **Cheselden** 1727 geheilte und sorgfältig beobachtete, von zarter Kindheit an bis zum dreizehnten Jahr Blindgewesene wunderte sich darüber, daß die Menschen, die ihm am meisten zusagten, keineswegs auch in ihrer Erscheinung die schönsten waren und seinem Gesichtssinn eben so gefielen, wie seinem Gehörsinn. Wenn der Blinde Farben unterscheidet, so haben diese Differenzen für ihn eine ganz andere Weise, als für den Sehenden. Dem Blinden fehlt die Lichtqualität. Wenn im **magnetischen** Zustande eine Verschmelzung der Sinne existirt, ein **Gemeingefühl**, in welchem, wie versichert wird, nicht blos auf die Herzgrube, sondern selbst unter die Fußsohle gelegte Briefe sollen gelesen werden

können, so ist zu bedenken: erstens, daß nur der Gesichtssinn es ist, der in dieser krankhaften Confusion der Sinne sich für sich hervorhebt; zweitens aber, daß, was man in jenem Zustande Sehen nennt, von unserem bewußten Sehen, durch die Vermittelung des Lichtes, wohl noch sehr verschieden ist. Ein Erfassen der Objectivität existirt unstreitig, aber ein ganz dumpfes, in nur thierischer Deutlichkeit befangenes, wie auch die Erinnerungslosigkeit beweist. Doch davon später. Die Unübertragbarkeit der Sinnesfunctionen, so daß mit der Nase nicht gesehen, mit dem Ohr nicht gerochen werden kann u. s. f., ergibt sich aus ihrer qualitativen Differenz, wonach Materie, chemische Beschaffenheit, Farbe und Ton zwar in Zusammenhang stehen, aber nicht identisch sind.

Die anatomische und physiologische Beschreibung der Sinnorgane ist von uns vorauszusetzen und v. Baer's Anthropologie dafür besonders zu empfehlen. Eine Kritik der verschiedenen Eintheilungen der Sinne, die man versucht hat, wollen wir ebenfalls liegen lassen und nur noch an Tourtual's fleißige Arbeit über die Sinne des Menschen, 1827, erinnern.

1) Der Gefühlsinn.

Der allgemeinste Sinn ist der des Gefühles der „irdischen Totalität", wie Hegel sich ausdrückt. Die Materie als solche wird von ihm empfunden. Sein Organ ist die Haut, die sich an einigen Stellen, z. B. in den Papillen der Fingerspitzen, besonders für das Tasten auszeichnet. Diese Empfindung selbst ist in sich mannigfaltiger, als es wegen der Einfachheit derselben den Anschein hat.

Zunächst wird die Schwere der Materie als Druck empfunden, der in den zahllosesten Abstufungen ein leichterer und schwererer sein kann.

Zweitens wird die äußerliche Gestaltung der Materie im Anfühlen empfunden, wo die solide und flüssige Körperlichkeit sich unterscheidet. Denn so gut als Metall, Holz u. s. f. empfunden wird, eben so gut auch Oel, Wasser, die Härte oder Weichheit desselben u. s. w. Das Fühlen des Soliden, wie es

punctuell als das Spitzige, linear als das Scharfe und Schneidende, plan als gerade oder gebogene Ebene sich darbietet, ist nun das eigentliche Tasten, zu welchem die Haut überhaupt geeignet ist; mit der Stirn, Nase u. s. f. namentlich aber mit der Zunge kann das Tasten gleichfalls verrichtet werden.

Drittens wird die Cohäsionsveränderung der Materie durch die Temperatur mit der ganzen Leiblichkeit empfunden. Die Temperatur eines einzelnen Körpers wird im Tasten empfunden; die der Atmosphäre überhaupt ist durchdringend, die Oberfläche der Haut und dadurch die Nerven u. s. f. afficirend. Bei der Wärme und Kälte tritt dort ein Expandiren, hier ein Contrahiren der Empfindungsnerven, wie beim Druck und Nachlassen des Druckes ein.

Da das Gefühl eine solche Allgemeinheit hat, so sind bei ihm die sogenannten Sinnestäuschungen am häufigsten. Bei dem Auge, wenn es subjectiv eine supplirende Farbe hervorbringt, bei dem Ohr, wenn es ein Klingen u. dgl. in sich erzeugt, ist die Kritik der Empfindung wegen der Abgeschlossenheit des Organes leichter. Aber ein Schmerz im Leibe, ein Ziehen, Stechen u. s. f. wird oft sehr unbestimmt empfunden und scheint localer Weise ganz wo anders zu sein, als er wirklich ist. Durch die Sympathie der Empfindungsnerven wird sehr täuschend sogar Schmerz noch in Gliedern empfunden, welche dem Organismus bereits abgenommen worden sind. S. A. Botter: über die durch subjective Zustände der Sinne begründeten Täuschungen des Bewußtseins, aus dem Französischen von A. Droste. Osnabrück 1838.

2) Der Sinn des chemischen Processes.

Die Materie unterscheidet sich in sich selbst durch ihre qualitative Bestimmtheit, gegen welche die Quantität der Ausdehnung, des Harten und Weichen, Warmen und Kalten als die unbestimmtere in Wahrheit durch die Qualität begründete Grenze zurücktritt. Für das Erfassen der specifischen Qualität ist der Geruch und Geschmack. Der Gefühlssinn bleibt auf der Oberfläche der Dinge stehen; er berührt sich mit ihnen ganz unmittelbar, allein das Gewicht, die Beschaffenheit der Fläche und

mit welcher sich die Stärke des Geschmacksorgans erst entfaltet, so daß die Friandise im Alter immer reger hervortritt. Da ist Leckerei, was in der Jugend Näscherei ist. Aeltere Leute sprechen bis zur tödtlichen Langenweile von ihren Lieblingsgerichten und wollen Gottes Gaben „mit Verstand" genießen. Ein Goethe hielt es nicht unter seiner Würde, im hohen Alter seinen Freund Zelter an die Sendungen der Märk'schen Rüben als einer Festschüssel für seinen Tisch zu erinnern. Wenn Völker alt und reich werden, viel Handelsverbindungen haben, so tritt der gewöhnlichen Stillung des Nahrungstriebes die Delicatesse gegenüber und hierin vermag der Mensch Erstaunliches zu leisten, was ihn oft dem Wilden gleich zu setzen scheint, z. B. Austern lebendig zu verschlingen! — Daß der Riechsinn bei dem zarteren Frauengeschlecht eine größere Rolle spielt, ist erklärlich und nur im Tabackschnupfen wird es von den Männern wenigstens öffentlich übertroffen.

3) Der ideale Sinn.

Der Gefühlssinn ist in seiner Activität passiv und läßt das empfundene Object nach seiner Unmittelbarkeit bestehen; eine Glasscheibe wird durch das Betasten nicht verändert; ein Stück Holz, das meinen Fuß drückt, bleibt, was es ist u. s. f. — Der Sinn des chemischen Processes ist in seiner Empfindung ebensowohl passiv als activ; die Schleimhaut der Nase, die Nervenwarzen der Zunge assimiliren das empfundene Object. Das Riechen ist nur möglich, insofern der riechende Körper sich auflöst und als Gas sich preisgibt; das Schmecken nur, insofern der geschmeckte Körper durch die Kauwerkzeuge zerstört und durch den Schleim der Zunge in seine chemischen Bestandtheile zersetzt wird; alle Producte der organischen Natur werden nur in ihrer Reduction zum unorganischen Dasein genossen. — Der ideale Sinn ist ebenfalls die Einheit der Passivität und Activität, allein nicht, wie im Sinn des chemischen Processes, eine unmittelbare, sondern vermittelte. Das Object, welches empfunden wird und allerdings auf sinnliche Weise das ihm correspondirende Organ erregt, wird von demselben reproducirt, und dies Bild ist der wahre Inhalt

gering anzuschlagen, da sie der Träger des erscheinenden Geistes ist. Nur durch den Organismus kann der Geist sich realisiren; nur durch ihn das ideelle Fürsichsein aus seiner Abstraction heraus bringen. Die Menschen ziehen daher, wo sie ohne Reflexion fröhlich sein wollen, das Essen und Trinken als Hebel herbei, und Bulwer gibt durch seinen Pelham den Rath, einem Menschen, dessen Vertrauen man gewinnen wolle, erst etwas vorzusetzen, bevor man sich ihm eröffne. Wegen des affirmativen Charakters des Schmeckens wird es selbst Gewohnheit, die Kauwerkzeuge zu beschäftigen. Orientalische Völker kauen Betel; auf Speichern und Schiffen, wo nicht geraucht werden darf, in Gefängnissen der Casematten, kauen die Arbeiter, Matrosen u. s. f. den Taback; das Tabackrauchen ist nichts anderes als ein ätherisches Schmecken. Eine Geschichte der Geselligkeit läßt sich ohne stete Berücksichtigung des Geruchs- und Geschmackssinnes nicht denken. Für ersteren findet man in Lemontey's Sittengeschichte Frankreichs unter der Regentschaft Philipps von Orleans die interessantesten Data. Von einer Geschichte der Zechkunst hat Gervinus in den Gesammelten kleinen historischen Schriften, Leipzig 1839, S. 161—90 eine Skizze gegeben und bemerklich gemacht, wie die Neigung zum Genuß des reinen Weins mit der Blüthe geistiger Bildung eben so zusammenfällt, als vorher der Genuß des Obst- und Kornweins mit der anfangenden und später der der gebrannten Weine mit der übersatten Culturperiode der Völker. Es ist merkwürdig, daß Völker, welche geistig contrastiren, auch in der Befriedigung des Geschmackssinnes weit auseinandergehen, z. B. Franzosen und Engländer; wenn erstere Bouillon und Saucen meisterhaft bereiten, so haben letztere in der Mockturtlesuppe, im Beefsteak, im Pudding ihre Virtuosität und kennen keine andere Sauce als geschmolzene Butter. Man spricht auch von der Französischen Küche u. s. f. Daß in der Jugend der Sinn des chemischen Processes noch sehr indifferent ist, hat seinen Grund theils in dem schnellen Wachsthum des Körpers, dem es mehr auf die Masse ankommt, weshalb alle Kinder gierig sind; theils darin, daß die Kinder, wie die Wilden, noch keine große Mannigfaltigkeit des Genusses kennen,

mit welcher sich die Stärke des Geschmacksorgans erst entfaltet, so daß die Friandise im Alter immer reger hervortritt. Da ist Leckerei, was in der Jugend Näscherei ist. Aeltere Leute sprechen bis zur tödtlichen Langenweile von ihren Lieblingsgerichten und wollen Gottes Gaben „mit Verstand" genießen. Ein Goethe hielt es nicht unter seiner Würde, im hohen Alter seinen Freund Zelter an die Sendungen der Märk'schen Rüben als einer Festschüssel für seinen Tisch zu erinnern. Wenn Völker alt und reich werden, viel Handelsverbindungen haben, so tritt der gewöhnlichen Stillung des Nahrungstriebes die Delicatesse gegenüber und hierin vermag der Mensch Erstaunliches zu leisten, was ihn oft dem Wilden gleich zu setzen scheint, z. B. Austern lebendig zu verschlingen! — Daß der Riechsinn bei dem zarteren Frauengeschlecht eine größere Rolle spielt, ist erklärlich und nur im Tabackschnupfen wird es von den Männern wenigstens öffentlich übertroffen.

3) Der ideale Sinn.

Der Gefühlssinn ist in seiner Activität passiv und läßt das empfundene Object nach seiner Unmittelbarkeit bestehen; eine Glasscheibe wird durch das Betasten nicht verändert; ein Stück Holz, das meinen Fuß drückt, bleibt, was es ist u. s. f. — Der Sinn des chemischen Processes ist in seiner Empfindung ebensowohl passiv als activ; die Schleimhaut der Nase, die Nervenwarzen der Zunge assimiliren das empfundene Object. Das Riechen ist nur möglich, insofern der riechende Körper sich auflöst und als Gas sich preisgibt; das Schmecken nur, insofern der geschmeckte Körper durch die Kauwerkzeuge zerstört und durch den Schleim der Zunge in seine chemischen Bestandtheile zersetzt wird; alle Producte der organischen Natur werden nur in ihrer Reduction zum unorganischen Dasein genossen. — Der ideale Sinn ist ebenfalls die Einheit der Passivität und Activität, allein nicht, wie im Sinn des chemischen Processes, eine unmittelbare, sondern vermittelte. Das Object, welches empfunden wird und allerdings auf sinnliche Weise das ihm correspondirende Organ erregt, wird von demselben reproducirt, und dies Bild ist der wahre Inhalt

der Empfindung. Folglich ist diese Unmittelbarkeit eine durch die Reproduction des Objects vermittelte. Allerdings wird auch im Gefühl nur die Nervenaffection, im Riechen und Schmecken gleichfalls nur diese empfunden; allein die Objectivität, da sie in der Haut sich ausbreitet, ist keineswegs so selbstständig, als im idealen Sinne, weil die Activität desselben nicht blos negativ, sondern eben so sehr positiv sich verhält. Im Riechen und Schmecken wird der Gegenstand entweder in seiner elastischen oder tropfbar flüssigen Auflösung empfunden; im idealen Sinne stellt er sich nur in seinem Reflex dar.

Der ideale Sinn ist aber wiederum ein doppelter; einerseits bezieht er sich auf die Materie im Raum, wie der Tastsinn, andererseits auf die Materie in der Zeit, wie sie die sich in sich verändernde und doch mit sich identisch bleibende ist, nicht, wie im chemischen Proceß, in der Veränderung sich auflöst. Jener ist der Sinn des Gesichts, dieser der des Gehörs.

Der Gesichtssinn hat zu seinem Inhalt die Empfindung der Farbe, denn weder der Raum an sich, noch die Materie an sich können Gegenstand für das Auge werden. Aber auch das Licht an sich, ohne durch das Materielle specifisch getrübt und so zur farbigen Erscheinung gemacht zu werden, ist nicht Gegenstand, sondern nur die durch das Licht mittelst der Luft versichtbarte Materie, oder umgekehrt das durch die Materie versichtbarte Licht. Es wird aber nicht blos die Farbe, sondern auch der abstracte Gegensatz von Licht und Schatten in allen seinen Abstufungen und endlich der Umriß der Objecte, ihre Begrenzung nach Außen hin erblickt. Weil der Gesichtssinn sich auf das verständige Erkennen bezieht, so bedarf er selbst, um für die Intelligenz in den Dienst zu treten und die Differenzen des Raums, das Maaß der Gestalten zu fassen, der Bildung. Das Fühlen, Riechen, Schmecken macht sich ohne alle Umstände von selbst; aber das Sehen muß der Mensch lernen. Der Verstand muß sich mit dem Act des Sehens vereinigen. Cheselden's schon oben angeführte Beobachtungen sind hieran noch jetzt classisch; der von ihm geheilte junge Mensch sah die Objecte zuerst so, als wären sie in seinem Auge; dann erblickte er sie außer sich, allein wie auf Einer Fläche,

ohne Perspective: auf Bildern sah er anfänglich nur Farbenkleckse; endlich erfaßte er auch die Vertiefung, den räumlichen Abstand. Daß ihn die rothe Farbe am meisten anzog, ist eine große Consequenz der Natur, insofern Roth die Farbe der Farben, die Indifferenz des Gelben und Blauen ist.

Der Gehörsinn hat zu seinem Inhalt die Empfindung des Tons, d. h. der elastischen Schwingung des Körperlichen, welche entweder, wie im Stoß und Fall, eine rein mechanische, oder, wie in der Stimme, wo der Mechanismus des Stimmapparates willkürlich den Laut hervorbringt, eine organisch-mechanische ist. Der Schall ist die sich in sich verlaufende Cohäsionsveränderung, das Erzittern des Körperlichen in sich, welches durch die Copie der Luftbebungen sich fortsetzt. Wie das Auge das in den Lichtstrahlen enthaltene Bild in sich zusammenfaßt, so das Ohr die von den tönenden Objecten ausgehenden Vibrationen, welche das Innere derselben errathen lassen. Die psychische Würdigung des Gehörsinnes kann nicht von der Vergleichung einzelner Momente desselben mit eben so vereinzelten Merkmalen des Gesichtssinnes abhängen, sondern muß sich aus dem Verhältniß des Sinnes zum Wesen des Geistes ergeben. Der Schall durchläuft in einer Secunde allerdings nur 1050 Fuß, das Licht 41,000 Meilen. Das Auge hat im Verdauen des Lichtes, in seinem Selberleuchten, in seiner Structur sogar eine größere Energie, obwohl dem Ohr ein Thätigsein für sich auch nicht abgesprochen werden kann. Allein das Auge bleibt immer auf der Oberfläche des Körperlichen, vernimmt nicht dessen seelenhafte Aeußerung, ist abhängig von dem Gegensatz des Hellen und Finstern und durch materielle Schranken sogleich gehemmt. Das Ohr dagegen wird der Vertraute des innersten Lebensgeheimnisses, das auf den Flügeln des Schalles emporschwebt; es ist zur Nacht eben so thätig als am Tage und verschließt sich durch keine Decke; wo das Auge nichts mehr abreichen kann, weil ihm undurchsichtige Körper den Weg versperren, da faßt das Ohr noch die Erschütterung und unterrichtet den Menschen von den Vorgängen um ihn herum. Das Auge hat nur eine halbe, das Ohr eine ganze Sphäre zu seinem Object. Das Licht breitet sich zwar wie

der Ton als Kugel aus, aber das Auge ist für die Auffassung derselben einseitig, das Ohr nicht. Das Tönen ist, so zu sagen, eine Ansteckung alles Körperlichen mit seiner Bewegung. Diese geisthaftere Natur des Tons drückt sich besonders in der Musik und in der Sprache aus, welche letztere oft viel entschiedener als das Auge, das allerdings ein Spiegel der Seele sein kann, das Wesen eines Menschen, seine Gesinnung, offenbart. Ein Mensch mag in den schönsten Phrasen mit heuchlerischem Blick sich vernehmen lassen: der Ton der Stimme, Ein Lachen kann den in ihm verborgenen Mephistopheles enthüllen. Die Stimme läßt sich zwar auch verstellen, aber schwerer, als das Auge. Der höchste Beifall, der einem Menschen gezollt werden kann, ist, daß ihm ein Lebehoch! zugerufen wird; die tiefste Verachtung, die man Jemandem zeigt, ist, daß man ihm eine Unmusik, worin die Töne sich schreiend vernichten, eine Katzenmusik, eine Charivariserenade bringt. Ohne das Wort, also auch nicht ohne das Ohr, ist nichts Großes in der Weltgeschichte vollbracht; Propheten, Gesetzgeber, Weise, Redner, Dichter, Feldherrn, appelliren an diesen Sinn. Die Sorgfalt der Natur für denselben, also die große Bedeutung, die sie selbst auf ihn legt, zeigt sich auch darin, daß die Gehörknöchel die ersten fertig ausgebildeten Knochen eines jeden Fötus sind.

Negativ zeigt sich dessen Intimität des Ohrs mit dem Geist namentlich in der Gemüthlosigkeit der Taubstummen, denn der Taube kann auch sich nicht sprechen hören. Von Blinden haben sich Viele ausgezeichnet; Taubstumme aber scheinen, selbst unterrichtet, im Allgemeinen nur halbe Menschen zu sein, denen die ächte Humanität fehlt, obwohl die neueren Bestrebungen für ihre Bildung noch Vieles bei fortschreitender Vervollkommnung hoffen lassen, so daß dann die durch Herrn v. Baer in seiner Anthropologie mitgetheilte Schilderung der Taubstummen von Itard in Paris keine Geltung mehr haben wird. Krause in seiner analytischen Philosophie, Göttingen 1836, S. 319, welche eine sehr sorgfältige Entwicklung des Erkennens durch die Sinne enthält, erzählt nach Felibien's Bericht die Geschichte eines jungen Franzosen, der bis in sein drei und zwanzigstes Jahr

taub war und, nachdem er sprechen gelernt hatte, angab, daß er von Tod, Jenseits, Gott, nicht die geringste Ahnung gehabt, obwohl er die Kniebeugungen der Messe u. s. f. in Gemeinschaft seiner Eltern immer sehr devot mitgemacht hatte. Auch hat das Sprechen der Taubstummen sehr natürlich etwas Klangloses, Hölzernes, ja mitunter Widriges, weil es für sie selbst nur als mechanische Bewegung, nicht mit seiner Erfüllung durch den Ton existirt und weil die Empfindung Anderer niemals durch den Ton als das Element der Innigkeit in ihre Seele geschlichen ist.

Daß kein Sinn für den andern die Function desselben übernehmen kann, wurde früherhin bemerkt und ist vollkommen wahr, weil jeder sein qualitativ abgegrenztes Gebiet hat. Wohl aber kann ein Sinn den andern berichtigen. Der Gefühlssinn bedarf der anderen Sinne gar nicht. Das Riechen eben so wenig; auch nicht das Schmecken, obwohl der Genuß dieses Sinnes durch das Gesicht theils erhöhet, theils vermindert werden kann, wie man sagt, daß etwas appetitlich aussehe oder nicht, was aber doch in ersterem Falle schlecht, im zweiten gut schmecken kann. Auch sollen selbst geübte Weintrinker bekanntlich im Finstern verschiedene Weinsorten schwer unterscheiden und Tabackraucher nicht wissen können, ob ihre Pfeife noch brenne oder nicht. Der Gesichtssinn wird durch den Gefühlssinn, durch das Tasten, am meisten ausgebildet, nicht, was seine qualitative Sphäre, die Farben, wohl aber, was das räumliche Verhalten der Objecte, die Entfernung, anbetrifft. Der Gehörsinn kann durch den Gefühlssinn bedeutend unterstützt werden, weil sein Object, die elastische Cohäsionsveränderung, durch den ganzen Körper mitempfunden werden kann; daher man auch bei Harthörigen, welche den Schall mittelst eines Stäbchens durch den Mund leiten, von einem Hören durchs Tasten gesprochen hat. Die Reinheit der Tonempfindung gewinnt unstreitig durch Isolirung des Sinnes, wenn man das Auge schließt, die untere Kinnlade nicht bewegt, den Mund jedoch etwas offen läßt; allein die Genauigkeit des Hörens wird durch die Mitwirkung des Sehens verstärkt, weshalb wir uns auch nach der Richtung, aus der ein Schall kommt, unwillkürlich mit den Augen zu wenden pflegen.

Von solcher gegenseitigen Berichtigung und Ergänzung der Sinne unter einander, worin der Tastsinn also eine durch die Natur gesetzte Beziehung auf den Gesichtssinn hat u. dgl. m., ist die willkürliche Combination der verschiedenen Sinnesthätigkeiten wohl zu unterscheiden, in welcher der Mensch es unglaublich weit bringen kann. Um nur etwas ganz Gewöhnliches zu nehmen, einen Musiker, so finden wir die Augen mit den Noten, die Hände (bei Blaseinstrumenten auch die Zunge als Tastorgan) und das Ohr gemeinsam thätig, Ein Resultat hervorzubringen.

a) Die Qualität ist an sich schon Quantität, d. h. sie ist, bei aller Bestimmtheit, in sich selbst unterschieden, ohne durch solchen Unterschied ihr Was zu negiren. Da nun die Quantität die unbestimmte Grenze ist, so läßt sich darüber in der Wissenschaft nichts weiter ausmachen. Die Individuen modificiren das quantitative Verhalten in's Unendliche hin. Bei dem einen hat dieser, bei einem Andern jener Sinn das Uebergewicht.

Allein die Quantität als nichts der Qualität Aeußerliches hat auch eine Grenze, wo die Qualität als diese aufhört. Dies Maaß der Sinnesaffection wird sowohl durch die subjective Kräftigkeit des empfangenden Organs als durch die Stärke des gegebenen Eindruckes bestimmt. Die Angemessenheit der Außenwelt zum Organ besteht in dem augenblicklichen identisch Setzen der Passivität und Activität. Die Unangemessenheit der organischen Receptivität zur gegebenen Objectivität vernichtet die Empfindungsnerven. Die Maaßlosigkeit kann sowohl allmälig als plötzlich hervorgebracht werden, indem die immer wiederholte Erregung die Empfindungsnerven eben so abnutzt und endlich annullirt, als die gewaltsame, plötzliche Ueberspannung. Im Gefühlssinn erscheint diese Ertödtung der Nerven als Lähmung, Erstarrung, Unempfindlichkeit, und es begreift sich daraus der consequente Fortgang von fleischlicher Wollust, die nichts als ein Kitzel des Hautsinnes ist, zur Grausamkeit, die im wollüstigen Druck der Haut schon angelegt ist, dann aber für sich hervortritt und im Schmerz die Lust sucht, weil er wenigstens eine Erregung des Sinnes ist. Merkwürdig ist es, daß das sich peitschen Lassen,

wie es bei impotenten Wollüstlingen vorkommt und schon Petronius in seinem Satyrikon es lächerlich macht, eben solche Wollust gewährt im Selbstempfinden, als das Andere Geißeln, wie es im Flagellantismus der Mönche, wenn sie als Beichtväter Weiber züchtigten, namentlich bei den Jesuiten, nicht selten vorgekommen ist. — Geruch und Geschmack sind einer großen Ausdauer auch bei heftigen Eindrücken fähig; d. h. der Mensch kann wohl leicht durch einen Geruch oder Geschmack überwältigt werden, allein es dauert lange, ehe die Organe dieser Sinne abgestumpft sind; doch ist der Riechsinn, als mehr der unverschämten Zudringlichkeit der ihm überall auflauernden Gasarten ausgesetzt, gewöhnlich früher ertödtet, als der Geschmackssinn, zumal derselbe an der Wand des Gaumens und der Zähne ebenfalls noch ein cooperirendes Organ besitzt. Durch Steigerung der Affection kann man so weit kommen, wie Friedrich der Große, der endlich den Rand seiner Schüsseln mit assa foetida bestreichen ließ, um den stumpfen Zungennerven aufzureizen. — Das Gesicht vermag ein ungeheures Quantum von Licht und Dunkelheit und einen sehr raschen Wechsel ihres Gegensatzes zu ertragen, weil es beständig auf das lebendigste reagirt. Newton war einst durch das Sonnenlicht geblendet, so daß ihm unaufhörlich nur ihr Bild vorschwebte; er schloß sich vierzehn Tage in ein dunkles Zimmer ein, worauf sein Auge die Capacität der Lichtaufnahme wieder gewonnen hatte. Erblindung kann natürlich eben sowohl durch von Außen als von Innen kommende Affection der Sehnerven entstehen. — Das Gehör ist noch empfindlicher als das Auge. Man kann eher Schmutz zu schauen, als ein Gewirr dissonirender Töne zu hören ertragen. Auch erschreckt uns ein plötzlicher Lärm mehr, als eine plötzliche Verdunkelung des Lichts. Ein anhaltendes heftiges Geräusch hebt sich freilich in seiner Wirkung selbst auf. Im gleichmäßig anhaltenden Mühlengeklapper oder Kanonendonner kann man sich endlich wieder verstehen; man hört ihn nicht mehr, sagt man naiver Weise. — Jeder Inhalt kann bald an sich, bald in Bezug auf einen anderen stärker oder schwächer empfunden werden. Für die actuelle Existenz einer Empfindung ist der Grad der ihr unmittelbar vorangehenden nicht gleichgültig. Man kann dies

Verhältniß das mechanische und statische nennen. Kluge Leute, Machiavellisten, Verführer, berechnen den Moment, in welchem eine Empfindung das Maximum oder Minimum im Complex mit andern Empfindungen erreicht haben muß. Aber auch Poeten thun dies.

b) Die Sinne sind in der äußeren Empfindung die Organe der Receptivität; ihre Erregung, insofern nicht von der willkürlichen Spannung derselben durch die Aufmerksamkeit die Rede ist, geht von der Natur aus. Allein sie selbst sind auch dem Geist Objecte, worin er sich, sein Gemüth, wieder reflectirt. Die Natur reflectirt sich durch die Vermittelung der Sinne in den Geist, und, da jeder Sinn mittelst der Nerven mit dem ganzen Organismus, also auch mit den übrigen Sinnen, in Consensus steht, so durchdringt die Affection Eines Sinnes den ganzen Menschen und stimmt ihn auf eigenthümliche Weise. Die Reflexion des Geistes in die Thätigkeit der Sinne begreift sich nur, wenn man die Einheit des Geistes und der Natur erwägt, indem die Natur als die äußerlich gewordene Idee dem Geist selbst nichts Aeußerliches, wenn gleich von ihm Unterschiedenes ist. Ein Dualismus, der den Menschen aus Leib und Seele als aus zwei „Bestandstücken" zusammensetzt, wird nie dahinter kommen, wie der Geist in seinen Sinnen eine unmittelbare Symbolik habe. Allerdings läuft hier unendlich viel Zufälliges, rein Subjectives mit unter, allein in dem Begriff der Phantasie und Kunst zeigt sich späterhin auch die Nothwendigkeit dieses psychischen Grundes. Der materielle Gefühlssinn als der subjectivste ist am wenigsten einer symbolischen Objectivirung fähig. Was von ihm beigebracht werden könnte, fällt Alles sogleich in die Sphäre der Mimik; z. B. man kratzt sich in Verlegenheit hinter den Ohren. — Der Geruch hat unstreitig schon eine Objectivität, allein eine schwer zu sagende, weil er individuell zu verschieden ist. Doch vermögen Wohlgerüche, wie der Duft von verbrennendem Sandelholz, Bernstein, Weihrauch, dem Gemüth eine erhabenere Stimmung zu bereiten, d. h. der Geist findet in dieser Objectivität nichts der Vorstellung des Erhabenen Widersprechendes wieder; er macht sie zum symbolischen Reflex seines Innern; es ist zwischen dem

Aeußern und Innern eine Correspondenz. — Der Geschmack is
ebenfalls individuell ein höchst verschiedener. Allein die Mannig
faltigkeit der Speisen oder ihr specifischer Geschmack können den
Menschen doch aus der Indifferenz des prosaischen Werkeltagslebens
herausreißen und der piquante Geschmack ist es namentlich, der
ihn gewaltsam aus sich herauszugehen nöthigt, der haut goût von
putrescirendem Fleisch, Käse, Eingeweiden der Vögel u. s. f
S. Grabau's chemisch-physiologisches System der Pharma
kodynamik, Bd. II, Kiel 1838, S. 427 ff.

α) Der ideale Sinn hat eine viel entschiednere Symboli
und zwar von den beiden Formen, in denen er sich darstellt, der
Gesichtssinn die bestimmteste, weil die Unterschiede der Farben sich
auf eine dem Verstand zusagende Weise nebeneinander zeigen
Fühlen, Riechen, Schmecken, hat auch an sich keine so abge
schlossene Totalität, als der Farbenkreis ist, den das Auge auch
subjectiv zu produciren und die Einseitigkeit der ihm gegebenen
Erscheinung aus sich zu ergänzen sucht. Die Farben sprechen den
Geist verschieden an, weil er umgekehrt sich in ihnen nach seinen
verschiedenen Stimmungen ausgesprochen findet. Weiß und
Schwarz sind die Negation der Farbe, das erstere als negative
Position, das zweite als positive Negation. Das Weiße ist die
Möglichkeit, alle Farben auf sich erscheinen zu lassen. Es stimmt
daher nüchtern; der reine Gedanke, der Verstand, die Unbefangen
heit des Gemüths symbolisiren sich darin. Für die Unschuld ist
es Symbol, insofern dieselbe als Schuldlosigkeit genommen auch
thatlos ist; die abstracte Reinheit, die aber die Möglichkeit der
That ist, erscheint darin. Für Engel, die ohne Geschichte sind,
passen weiße Kleider; auch bei den Negern ist die Vorstellung
guter Genien die, sie mit weißer Draperie zu bekleiden; für
Schulstuben und Auditorien, um der Intelligenz Nichts von Außen
zuzuführen, eignet sich eine tabula rasa der Wände u. dgl. m.
Das Schwarz dagegen ist die Vernichtung der Farbenunterschiede,
die in ihm zu Grunde gehen. Der Schmerz eines Verlustes, die
Trauer, die Entzweiung des Gemüths, die Schuld der That,
stellen sich darin dar. Das Grau als die Einheit des Weißen
und Schwarzen ist die Farbe des wesenlosen Scheines; die

Möglichkeit, etwas zu manifestiren und die Wirklichkeit, die That bereits im Rücken zu haben, verschwimmen unsicher in einander. Die Entsagung, die Furcht, die Unentschiedenheit, Unheimlichkeit, der Zweifel, sind darin objectiv. Und darin liegt zugleich eine gewisse negative Würde. Es ist daher nicht zufällig, wenn die Vorstellung von Geistern consequent die Kakodämone in Schwarz, die Agathodämone in Weiß, solche aber, die in mittleren Zuständen sich befinden, die vom Bösen zum Guten tendiren, erlöst werden wollen u. s. f., grau einkleidet. In dieser Uniform des sogenannten Geisterreichs stimmen auch die verschiedensten Zeiten und Völker überein, nicht, weil etwa die Geister an sich in solcher Weise existirten, sondern weil die natürliche Symbolik zu einer solchen Objectivirung nöthigt. Die Hetrusker z. B., wie ihre Vasengemälde zeigen, sind hierin mit den Schwärmereien der Seherin von Prevorst und Jung Stillings ganz einverstanden.

β) Der wahrhafte Farbengegensatz ist der des Gelben und Blauen, der sich im Rothen auflöst. Das Gelbe, wenn es rein ist, wehet, wie Goethe sich in der Farbenlehre ausdrückt, auf welche übrigens hier verwiesen werden muß, uns warm an. Es ist die Farbe der Heiterkeit, des activen Aufschwunges. Das Blau hingegen ist die Objectivirung des Reizes, der noch keinen festen Gegenstand hat. Es zieht uns an; es ist nachgiebig und doch ist es ohne Sättigung, sehnsuchtsvoll. Der Schwärmende expandirt seinen Blick im blauen Himmel, löst die Seele darin auf. Blau ist wirkliche Farbe und nicht wie das Weiße kahle Möglichkeit, jedoch ohne bestimmtere Aufregung. Die Treue kann ihre Stimmung darin wiederfinden, denn der Treue gehört nicht sich selbst, sondern einem Andern an; seine Hingebung, diese Passivität, ist die That des Treuen. Das Roth dagegen ist die Farbe der Macht; die unendliche Unbestimmtheit des Blauen und die aufstrebende Thatkraft des Gelben sind in ihm identisch. Es genügt sich selbst und sticht daher als in sich unendlich alle anderen Farben aus, die als relativ auf es selbst erscheinen, in ihm zur Ruhe kommen. Der Purpur ist die Farbe der Könige. Als der Sansculottismus zur Herrschaft gekommen

war, schuf er sich die rothe Jacobinermütze. Den Mephistopheles kleidet man scharlachroth und schwarz; jenes, um seine Gewalt, dieses, ihr vernichtendes Wirken zu symbolisiren u. s. f.

γ) Die primitiven Mischfarben sind erstlich das Orange aus der Einheit des Gelben und Rothen. Es ist für sich wieder ein doppeltes; wenn das Gelbe vorwiegt, im Gelbrothen, erscheint es als die intensivste Activität; es bohrt sich, wie Goethe sagt, dem Auge ein; es ist das Symbol der Gewaltsamkeit. Wenn das Rothe überwiegt, im Rothgelben, also das Stechende der Erregung verschwindet und die ihrer selbst gewisse Macht hervorscheint, so macht es den Eindruck anmuthiger Würde; es ist eigen, ohne exclusiv zu werden. — Die zweite primitive Mischfarbe ist das Violett, das in sich wiederum ein doppeltes ist; einerseits ist es das Rothblaue oder sogenannte Lila, welches eine mäßige Fröhlichkeit, eine philisterhafte Freundlichkeit charakteristisch ausdrückt. Andererseits ist es das Blaurothe, welches die verborgene Macht, die unruhige aber bescheiden zurückgehaltene Tendenz zur Macht objectivirt, wie Goethe dafür den Cardinalshut anführt, der schon dem päpstlichen Purpur zustrebe. — Die concrete Einheit des Gelben und Blauen ist das Grün, das also dem Roth und Grau correspondirt. Wenn nun das Grau das Problematische des Scheins, das Roth die Festigkeit der in sich selbst gegründeten Macht ausdrückt, so das Grün die Sättigung, welche doch nicht mit Sattheit zu verwechseln ist. Es zieht uns an, wie das Blau und reizt uns doch zugleich, wie das Gelb; es ist, wenn das Roth die höchste Activität im Zustande der Ruhe, die höchste Einheit der Activität und Passivität; es imponirt nicht und ergibt sich doch auch nicht und wird deshalb von den Malern ganz richtig dem Rothen zugesellt.

Von diesen Farben sind nun die übrigen secundären Mischfarben, Braun, Gelbgrau u. s. f., zu unterscheiden. Bei ihnen hört die Klarheit der Symbolisirung auf. Sie sind daher ganz und gar mit den Unfarben, dem Schwarzen und Weißen, in der Hinsicht zu vergleichen, daß sie Ausdruck der Gleichgültigkeit werden. Man will sich nicht auszeichnen, nicht vor Andern hervorstechen; namentlich liebt dies die gebildete Gesellschaft. Goethe

meint, daß bei dieser, vielleicht unter Mitwirkung des trüben Nordens, der den Farbensinn nicht so zu cultiviren vermag, auch eine Unsicherheit des Farbeninstinctes hinzutrete, um nämlich im Anzug nicht durch falsche Wahl sich zu compromittiren.

c) Der Farbensinn entwickelt sich bei Völkern und Individuen ganz auf die nämliche Weise. Der erste Standpunct ist der der Buntheit, d. h. des Nebeneinanderseins der Farben, ohne mit einander zur Einheit in sich geordnet zu sein. Es ist darum zu thun, daß die Farben überhaupt erst da sind. So finden wir Kinder, Wilde, ungebildete Menschen in der Freude am grellen Farbencontrast befangen. In der Kunst sehen wir bei den Chinesen und Mexikoern (man sehe die Bilder in A. v. Humboldt's Vue des Cordillères) die Malerei historisch auf dieser Stufe stehen geblieben. — Der zweite Standpunct ist der, wo sich der Geist für Eine Farbe entscheidet, weil er in sich mit sich zur Einheit gekommen ist, der eine bestimmte Farbe mehr oder weniger entspricht. Der Franzose liebt nach Goethe die activen Farben, aber so, daß sie durch das Roth verstärkt werden. Der Italiener liebt das Roth, aber so, daß es in das Blau hinüberzieht. Der Deutsche liebt das Grün und Blau. Sehr naiv ist es, daß er, der schwärmende, das Rothe unter dem Blauen oder Grünen verbirgt, wie man am Deutschen Bauer fast durchweg sehen kann, der die an sich bescheidene Farbe des Oberrocks mit rothem Fries futtern läßt, also die Kraft, die Macht im stillen Grunde verborgen trägt. Und in der That erscheint der Deutsche in der Geschichte ja meistens so, daß er sich unscheinbar in die Gesellschaft der übrigen Völker mischt, wenn es aber zur Katastrophe kommt, den schlichten Rock aufknöpft und den fürstlichen Stern triumphirend blitzen läßt. Wie die Völker, so wählen auch die Einzelnen sich ihre Lieblingsfarben; sie individualisiren ihren Farbensinn nach ihrem Gemüth. — Der dritte Standpunct in der Entwicklung des Farbensinnes ist der, daß es, hauptsächlich durch Vermittelung der Kunst, zur Harmonie der Farbentotalität kommt. Im Anzug, in den Decorationen der Zimmer, im Anstrich der Gebäude, in den Wappen u. s. f. wird dann ein in sich befriedigender Effect gesucht.

Der Gehörsinn hat nicht dieselbe objective Festigkeit, als das Gesicht. Das Subject erscheint viel eigensinniger in seiner Tonwelt, als in seinem Farbensinn. Es ist unmöglich, eine wissenschaftliche Classification der in's Unendliche gehenden Verschiedenheit der Töne und ihres Werthes für die Gemüthswelt, für den Reflex des Geistes in ihnen zu geben. Allein es liegt dies eben in der größeren Innigkeit, Seelenhaftigkeit des Gehörs, wodurch die Subjectivität sollicitirt wird, sich zu manifestiren, wie der Ton selbst aus dem Innern dringt. Sollte die Tonwelt qualitativ zerlegt werden, so müßte erstens der durch die unorganische Natur, zweitens der durch die organische in der Stimme hervorgebrachte geschieden werden. Ferner müßte man für die Sphäre des Unorganischen die musikalischen Instrumente charakterisiren, als welche dessen mannigfaltiges Tönen in den reinsten Concentrationen darstellen, wie der schmetternde Trompetenton den Muth, der Flötenhauch das sanfte Wallen der Seele u. s. f. objectivirt, aber auch in der unorganischen Natur das Knarrende, Schmetternde, Schmelzende u. s. f. im Rollen des Donners, im Klatschen des Wasserfalls, im Sausen des Windes, im lieblichen Rauschen der Bäume u. s. f. erscheint. — Die Entwicklung des Gehörsinnes hat übrigens ebenfalls drei Momente: 1) zunächst ist es nur um den Schall, den Lärm überhaupt zu thun, wie bei Kindern, bei Wilden, welche Trommeln, Muschelhörner u. s. f. haben. 2) Weiterhin entwickelt sich eine Einseitigkeit des Gehörsinnes; es ist die Periode, worin Völker und Individuen sich ein Lieblingsinstrument wählen, z. B. die Spanier und Italiener lieben die Guitarre; Russen das Horn u. s. f. 3) Endlich auf einer dritten, durch die Kunst vermittelten Periode sucht man zur Totalität der Tonwelt zu kommen, und hier ist es dann besondere Aufgabe des Componisten, in der Wahl des Instruments für einen gegebenen Gemüthszustand das Rechte zu treffen.

B. Die innere Empfindung.

Der Ausdruck, innere Empfindung, ist insofern ein Pleonasmus, als alle Empfindung Thätigkeit der Seele ist, indem auch bei dem Hören, Schmecken u. s. f. nichts anderes, als die

Affection der Nerven, nicht das äußerliche Object an sich, empfunden wird. Allein in Rücksicht des genetischen Processes ist das Empfinden ein inneres, wenn es durch die spontane Thätigkeit des Geistes erregt, nicht durch die von Außen kommende Affection der Sinnigkeit des Organismus bewirkt wird. Innere Empfindung ist also eben so viel als primitiv geistige. Hierdurch ergibt sich sogleich ein Unterschied. Denn das Geistige kann entweder in seiner Allgemeinheit oder in concreter Individualisirung empfunden werden. In der ersten Form nennen wir das Empfinden Gefühl, wenn gleich, wie sich bei solchen Fällen immer von selbst versteht, das gemeine Leben Fühlen und Empfinden als ganz identische Bezeichnungen gebraucht und auch ganz Recht daran thut. Der Philosophie wird es immer erlaubt sein, des vorhandenen Reichthums einer Sprache sich zu bedienen, vorausgesetzt, daß ihre Bestimmungen dem Sprachgebrauch nicht nur nicht entgegen sind, vielmehr denselben erst vollenden und bewähren. Aber so finden wir auch, daß von dem Vaterlandsgefühl, Wahrheitsgefühl, Schönheitsgefühl, dem religiösen Gefühl, Rechtsgefühl, nicht aber von der Vaterlandsempfindung u. s. f. die Rede ist.

Das Gefühl des Allgemeinen, von dessen Begriff noch späterhin speciell gehandelt werden wird, ist in sich ohne andere Mannigfaltigkeit, als die des Inhaltes selbst. Auf diesen kann sich jedoch die Psychologie nicht einlassen, ohne ihre Grenze zu überschreiten, denn obwohl alles dies, Schönheit, Wahrheit, Gott selbst, empfunden wird, worin ja der Stolz des Gefühls besteht, so kann doch die Psychologie diesen Inhalt nicht auseinandersetzen. Etwas anderes aber, als die Bestimmung der Begriffe des Schönen, Wahren u. s. f. selber kommt nicht heraus, wenn auf diese Gefühle eingegangen wird, und die Philosophie würde also in lauter Tautologieen zergehen. Allerdings herrscht in dieser Region unserer Wissenschaft noch große Verwirrung, weil sie oft auch von solchen bearbeitet worden, welche keine systematische Uebersicht des Ganzen der Philosophie besaßen und nun in der Psychologie ihre Gedanken über Gott und Welt überhaupt ablagerten. Es hängt dieser fehlerhafte Ueberfluß, dessen Verlust nur Gewinn sein kann, genau mit

der subjectiven Manier zusammen, in welcher auch die anderen Disciplinen der Philosophie, namentlich die Moral und Aesthetik, behandelt wurden, die umgekehrt wieder von Gefühlen, statt von objectiven Bestimmungen, wimmelten. Je mehr nun die Wissenschaft hierin fortschreitet, um so reiner wird auch die Psychologie sich gestalten und von allem Fremdartigen sich losmachen. Wenn von solchen Gefühlen, des Rechts, der Tugend, der Kunst u. s. f., die Rede ist, so kann für ihre Specification immer nur der Begriff des Rechts, der Tugend u. s. f. gegeben und in der Form der unmittelbaren Subjectivität gesetzt werden, bei welchem Verfahren aber zugleich erhellt, daß es nothwendig ein mehr oder weniger oberflächliches bleiben muß.

Wenn dagegen der allgemeine Inhalt des Geistes als im Gegensatze, in concreter Individualisirung empfunden wird, so kann die Empfindung entweder eine solche sein, welche eine affirmative oder negative oder gemischte ist. Wenn ich z. B. Rache empfinde, so ist darin das Rechtsgefühl auf besondere Weise gesetzt. Und diese Besonderung ist im concreten Fall noch näher bestimmt, z. B. es hat mir Jemand meinen Vater erschlagen; so ist durch diesen Inhalt die Empfindung der Rache eine andere, als wenn Jemand mir eine Heerde Kameele geraubt hat. Rache aber ist eine affirmative Empfindung, denn ich will mir mein Recht schaffen.

Ist es um Namen zu thun, so kann man die affirmative Empfindung die sthenische nennen, Muth, Freude u. s. f.; die negative aber, Furcht, Traurigkeit u. s. f. die asthenische. Die gemischte ist nicht etwa eine Verschmelzung der inneren und äußeren, sondern die Identität der positiven und negativen Empfindung. Die nähere praktische Bestimmung derselben, als Trieb, Begierde, Affect, ist hier durchaus noch fortzulassen, denn die ganze Psychologie hat das Geschäft, diese bestimmtere Entfaltung des Empfindens zu entwickeln, nicht aber Alles chaotisch durcheinander zu mengen. Die besondere Vermittelung der Empfindung ist Sache des concreten Lebens. Sogar der Begriff des Selbstgefühls als solchen ist hier noch fern zu halten.

Eine Hauptschwierigkeit macht der Begriff der gemischten Empfindung, weil dieselbe das Empfinden eines Widerspruchs ist, der, nach der gewöhnlichen Logik, gar nicht existirt. Auch könnten, der gewöhnlichen Logik zufolge, in unserem Geist niemals zwei Vorstellungen oder Gedanken zu gleicher Zeit existiren. Die innere Empfindung geht aber vom Denken aus, denn das Wesen des Geistes ist Denken, sollte dasselbe auch noch nicht die Form des sich durchsichtigen Selbstbewußtseins haben; z. B. in der Furcht ist der Gedanke einer das eigene Dasein negirenden Uebermacht vorhanden; das Thier fürchtet sich auch, allein in ganz anderer Weise als der Mensch, dessen Empfindung nicht eine blos psychische ist, sondern welcher die Reflexion, wenn auch, wie schon erinnert, meist ohne Klarheit, zu Grunde liegt, weshalb auch der Mensch in der Furchtsamkeit, aber auch im Muth u. s. f. eine viel höhere Stufe erreichen kann. Ja, es wäre wünschenswerth, für die Thierpsychologie eine eigene Terminologie zu constituiren, wozu auch die Sprache schon Anleitung gibt, wenn sie z. B. das Furchtsamsein des Thieres ein Scheusein, sein Wollustgefühl Brunst, sein psychisches Erkranken Tollheit, nicht Wahnsinn nennt u. dgl. m. — In Burdach's Comparativer Seelenlehre, Blicke in's Leben, 2 Theile, Leipzig 1842, ist jetzt ein interessanter Stoff dafür gesammelt. — Was nun zunächst die vermeinte Unmöglichkeit der Nichtexistenz des Widerspruchs anbetrifft, so ist dieselbe jetzt wohl hinlänglich durch Hegel's Logik widerlegt; ja schon in der Behauptung der Unmöglichkeit lag eine naive Widerlegung, weil man doch den Begriff des Widerspruchs, den man für unmöglich erklärte, denken, ihm also wenigstens im Denken so lange Existenz einräumen mußte, bis man ihn wieder negirt hatte. Was aber die Unmöglichkeit angeht, daß nicht in Einem Moment der Zeit zugleich zwei Vorstellungen oder Gedanken, als sich widersprechende, in der Furcht z. B. der des Daseins und Nichtdaseins, sollten da sein können, so beruht diese Ansicht auf derselben schlechten Logik, noch mehr aber auf den seichtesten Begriffen vom Geist, als wenn derselbe, obwohl er auch in der Zeit lebt und sein Denken eine Succession von Zeitmomenten erfüllt, dennoch nicht auch von der

Zeit frei wäre. Die Geschwindigkeit der Gedanken ist eben so sehr eine absolute als die Räumlichkeit derselben, die eigentlich gar keinen Sinn hat und immer nur bildlich genommen werden kann, sollte auch ein Philosoph, wie Herbart z. B., ein Gefallen daran finden, von der Schwelle des Bewußtseins zu sprechen, über welche die Vorstellungen treten, und die Vorstellungen, um ihre Gruppirung zu beschreiben, zu Kreisen und spitzen Winkeln sich zusammenbauen zu lassen. Herbart selbst hat die Existenz des Widerspruchs anerkannt, indem jede Vorstellung, die für sich wie eine Kraft wirkt, sich selbst zu erhalten strebt, eben deshalb aber auch von jeder andern gestört wird. Herbart hat darin eben einen tiefen Geist bewiesen, daß er, so zu sagen, die Federkraft der Intelligenz in ihren einzelnen Acten erfaßt hat. Die gewöhnliche Psychologie bedenkt nicht, daß, wenn sie so treuherzig davon erzählt, wie wir immer nur Eine Vorstellung gegenwärtig haben könnten, es sehr auf den Inhalt der Vorstellung ankommt, um sie selbst in Verlegenheit zu setzen. Habe ich die Vorstellung der rothen Farbe oder der Sonne, so ist das ziemlich einfach; allein wenn ich mir nun eine Armee vorstelle? Werde ich mir da nicht Infanterie, Reiterei, Artillerie und zwar jede in den verschiedensten Abstufungen, leichte Husaren, Uhlanen u. s. f., in unabsehbaren Zügen vorstellen? Oder ich stelle mir gar eine Schlacht vor. Heißt das nicht, ich habe ein Convolut zahlloser Vorstellungen zum Gegenstande? Das Wort Armee, Schlacht, ist freilich so kurz als das Wort Sonne, Roth, aber die damit verknüpfte Vorstellung integrirt tausende von Vorstellungen. Doch hiervon noch später. Für jetzt genügt diese Demonstration, um die Unendlichkeit der Intelligenz und die Möglichkeit der Coëxistenz entgegengesetzter Empfindungen in Einem Zeitmoment darzuthun. Allerdings ist es unmöglich, allen Inhalt unseres Geistes in Einem Moment als Vorstellung zu haben, wie etwa Gott in ewiger Simultaneität das Universum in all seiner Mannigfaltigkeit schaut, sondern wir können momentan immer nur ein Segment der Welt, sei dies auch noch so groß, uns zur Vorstellung bringen. Und eben so ist es möglich, daß wir zwischen zwei und mehren Vorstellungen abwechseln, jetzt

die eine, dann wieder die andere gegenwärtig haben. Allein jene Unmöglichkeit und diese Möglichkeit hebt offenbar keineswegs die Möglichkeit auf, daß Ein Gedanke und zugleich sein entgegengesetzter gedacht und eben so eine Empfindung und zugleich die ihr entgegengesetzte empfunden werde. Alle Reflexionsbegriffe haben vielmehr diese Natur, und der speculative Begriff ist sogar die Einheit der Einheit und des Gegensatzes, negative Identität. Man hat sich also die gemischte Empfindung nicht als einen sehr schnellen Wechsel entgegengesetzter Empfindungen, sondern in der That als einen neutralisirenden Chemismus derselben zu denken. Es ist nicht in dem Moment x die Empfindung a, und hierauf in y, b u. s. f., sondern in x ist $\frac{a}{b}$ als a+b. Die Wirkung solcher Einheit der Existenz Entgegengesetzter in moralischer, ästhetischer Hinsicht, z. B. im Humor, geht uns hier noch gar nichts an. Wenn also ein furchtsamer Muth, eine süße Angst, ein verzagter Trotz u. dgl. zur Existenz kommen, so ist darin eine solche Spannung der Empfindung gesetzt, welche der Widerspruch selbst ist. Altgewordene Völker und Culturen, übersättigte Individuen, welche den Kreis der einfachen Empfindung schon oft genug durchlaufen sind, lieben die gemischten Empfindungen, weil sie die stumpfen Nerven gewaltsam aufregen, z. B. halsbrechende Seiltänzerkünste, Hinrichtungen, Gladiatorenspiele u. s. f. Die affirmativen Empfindungen schlagen in negative, die negativen in affirmative um.

Wie nun die äußere Empfindung sich vergeistet, so verleiblicht sich die innere. Der Act des Geistes, der also an und für sich ein Denken ist, wird zu einer Bestimmtheit des animalischen Lebens. Hegel hat den Gedanken einer psychischen Physiologie, der eigentlich uralt, in der Philosophie aber hauptsächlich durch die Platonische Psychologie begründet worden ist, mit lebhaftem Interesse aufgenommen. Die Meinung ist nämlich, daß jeder concreten Empfindung auch die Affection eines besonderen Organs entspreche, z. B. der Muth in der Brust, also in den Lungen, in der Respiration u. s. f., der Aerger in der Leber, Galle u. s. f. empfunden wird. In

der That läßt sich die Analogie der Empfindungen mit den einzelnen Systemen und Organen der Leiblichkeit sehr weit durchführen, und ich hatte im Sinne Hegel's einen ziemlich weitläufigen Schematismus über den Parallelismus des Inneren und Aeußeren in dieser Beziehung angelegt. Als ich aber die Einwendungen von Johannes Müller in seinem Handbuch der Physiologie des Menschen, 1834. I. S. 814—816 las, warf ich mit entschiedener Ueberzeugung meine ganze künstliche Arbeit fort. Müller leugnet nicht etwa die Verleiblichung, so, daß der sthenischen Empfindung eine excitirende, der asthenischen eine deprimirende, der gemischten eine als Krampf, als Gähnen, als Convulsion u. s. f. erscheinende Modification der Leiblichkeit entspricht, aber er leugnet die Individualisirung der Empfindung in bestimmten Organen. Wenn nun aber die Empirie nachweist, daß doch Jemand, wenn er sich ärgert, mit unausgesetzter Consequenz leberkrank wird, so zeigt eben dieselbe Empirie, daß ein Anderer durch den Aerger sich den Magen verdirbt, ein Dritter aber einen um so besseren Appetit nach solchen „wackeren" Affecten hat. Eben so verschieden ist das Erröthen aus Schaam, denn Manche erblassen; das Erblassen im Schreck, denn Manche werden roth u. s. f. Genug, die Verleiblichung der Empfindung tritt außer der allgemeinen Anspannung oder Abspannung nur in demjenigen Moment des Organismus, in der Leber, dem Magen, in den arteriellen, venösen Adern u. s. f., besonders hervor, in welchem das Individuum eine singuläre Reizbarkeit hat. Der Hepatische wird also nothwendig durch eine asthenische Empfindung in seiner Leber und den mit ihr im nächsten Consensus stehenden Organen schmerzlich afficirt, während Andere keine Spur einer solchen Erregung, oder eine ganz andere zeigen, als schwachnervig Kopfweh, als gastrisch Kranke Magenübel u. dgl. bekommen. (Ueber diese Coincidenz der Empfindungen mit bestimmten Organen ist auf Grund des Voranstehenden seit der ersten Ausgabe dieser Psychologie innerhalb der Hegel'schen Schule viel Streit gewesen, allein es sind nur Meinungen gewechselt, keine Arbeiten, welche diesen Namen verdienten, gegeben. Liebig's Forschungen würden sogar das Thema so stellen, den Zusammenhang einer

Empfindung mit einem Organ nicht nur überhaupt nachzuweisen, sondern auch den chemischen Stoffwechsel, den das Organ producirt, in Anschlag zu bringen. F. W. Hagen, Beiträge zur Anthropologie, Erlangen 1841, hat, meines Erachtens, die gelungensten Anstrengungen gemacht, die symbolische Verleiblichung der Empfindungen z. B. des Zorns als der Galle, durchzuführen.)

Vor allen Dingen ist der Unterschied der Constitutionen und Temperamente für die specielle Verleiblichung der Empfindung von Wichtigkeit; nächstdem aber muß die Einheit des Organismus, das schnelle Uebergehen der verschiedenen Systeme in einander, in Anschlag gebracht werden. Unstreitig wird nun die innere Empfindung zunächst im sensibeln System als dem unmittelbaren Organ des Denkens empfunden, verbreitet sich aber mit Blitzesschnelle durch den einheitlichen Consensus des Lebens in die anderen Systeme, wodurch denn alle besonderen Phänomene der Verleiblichung, schnellere Circulation des Blutes, häufigere Absonderung des Urins, Erschlaffung oder Anspannung der Muskeln, Zittern der Extremitäten u. s. f. hervorgebracht werden. Diese Veräußerung ist aber zugleich eine Entäußerung. Die Empfindung wirft durch die leibliche Objectivirung die primitive Enghèit ab und es ist daher dem empfindenden Subject eine Erleichterung, wenn es ungehemmt sein Empfinden in die Verleiblichung übertreten lassen kann. Die Hauptformen derselben sind, außer den schon berührten allgemeinen Formen, welche dabei vorkommen, insbesondere das Lachen und das Weinen, eine heftige Erregung der Irritabilität im beschleunigten Athemholen, welche mit der Bewegung des reproductiven Systems auf's Engste zusammenhängt, so daß die Thräne als eine Secretion ebensowohl durch Lachen als durch Weinen hervorgebracht werden und die gepreßte Respiration ebensowohl durch die Heftigkeit des Auflachens als des Schluchzens entstehen kann. Das Lachen aber ist für die sthenische Empfindung als objective Entäußerung derselben eben so wohlthuend als das Weinen für die asthenische. Der Schmerz ist schon gebrochen, wenn er aus der verschlossenen Stummheit in die Thräne überfließt, und die affirmative Empfindung hat das unmittelbar Egoistische schon abgestreift, wenn

sich die Lippen zum Lachen oder Lächeln öffnen. Die gemischte Empfindung kann in beiden Formen erscheinen, obwohl darin das Lachen wie das Weinen, jenes weder ein heiteres Austönen, noch dies ein stilles Fortströmen, sondern beides ein krampfiges sein wird; z. B. das Lachen und Weinen der Verzweiflung, worin der Widerspruch empfunden wird, nicht zu können, was man doch will.

Uebrigens gehört es gar nicht vor das Forum der Psychologie, die verschiedenen Formen des moralischen Verlachens und des ästhetischen Gelächters, des ethisch und ästhetisch Komischen, zu untersuchen. Der Reichthum dieser besonderen Gestaltungen der concreten Wirklichkeit ist an dem systematisch dafür vorhandenen Ort in der Moral und Aesthetik zu entwickeln. Viel eher kann sich die Psychologie auf die Darstellung der quantitativen Unterschiede im Lachen und Weinen, vom wiehernden Jauchzen bis zum sanften Lächeln, vom grunzenden Geheul bis zum feuchten Blick des Auges, als in Differenzen einlassen, welche durch die Subjectivität, durch ihre individuelle Bildung u. s. f. bestimmt sind. Allein eben der Modificationen der Bildung wegen sind diese oberflächlichen Unterschiede nur dann interessant, wenn sie recht weitläufig behandelt werden.

Die Verleiblichung jeder der drei ursprünglichen Formen der inneren Empfindung kann übrigens so weit gehen, daß das Subject in seiner Lebendigkeit dadurch zersprengt wird und stirbt. Der Inhalt der Empfindung geht über seine Capacität hinaus, wie wir auch sahen, daß die einzelnen Sinnorgane durch die Maaßlosigkeit der Affection vernichtet werden können. Der Kitzel der Wonne tödtet eben so plötzlich, als die Wuth des Entsetzens oder der Krampf des Widerspruchs zwischen Furcht und Hoffen u. s. f.

III.

Die unmittelbare Subjectivität des Geistes.

Der Geist ist an sich Subject, unmittelbare Identität aller seiner Unterschiede. Unmittelbar aber ist er dies in sich Reflectirtsein noch nicht als selbstbewußte Subjectivität, sondern das Einssein erscheint zunächst nur als Totalität aller von Außen oder

Innen gesetzten Empfindungen. Die Totalität ist unmittelbar Einheit, setzt sich aber noch nicht als solche. Jeder Geist ist aber nicht blos der an sich allgemeine, sondern als menschlicher individualisirt er sich durch alle bisher betrachteten Momente.

1) Der Geist ist also die identische Totalität seiner Empfindungen.

Jede Empfindung ist an sich von allen andern sowohl qualitativ ihrem Inhalt nach als quantitativ ihrem Grade und ihrer Dauer nach verschieden, in dieser Verschiedenheit aber zugleich gegen alle anderen Empfindungen vollkommen gleichgültig. Daß in Einem Subject in demselben Moment die eine ein Brennen, die andere ein Sausen, die dritte ein Kitzel, die vierte ein tödtlicher Schmerz ist, geht die einzelnen Empfindungen gar nichts an. Der Schmerz um den Tod eines geliebten Menschen, und der Schmerz, den zugleich ein Wespenstich hervorbringt, haben unter sich gar keine ihnen angehörige Relation. Sie sind eben da und überlassen dem Subject, was es aus ihnen machen will.

Der Geist als Seele ist dagegen ebenfalls gegen die Mannigfaltigkeit und Vielheit seiner Empfindungen an sich durchaus gleichgültig. Die eine Empfindung durchströmt ihn eben so gut, als eine andere. Er ist die allgemeine Möglichkeit, von allen Empfindungen durchzittert zu werden. Seine Capacität schließt keine aus.

Somit wäre hier das nämliche Verhältniß, wie im Begriff des Dinges und seiner Eigenschaften, welche sowohl gegen einander als gegen ihre Einheit gleichgültig sind, so wie diese es gegen sich und ihre Eigenschaften ist. Nur mit dem Unterschiede, daß die Dingheit über die äußerliche Reduction des Vielen zum Eins und über die äußerliche Reflexion des Eins in die Vielheit nicht hinauskommt, während die Seele an und für sich selbstbewußter Geist, negative Einheit ihrer Unterschiede und die summarische Einheit derselben nur ein Moment ihrer Bildung ist.

2) Der Geist ist die ideelle Existenz seiner Empfindungen.

Jede Empfindung entsteht und vergeht mit der Zeit. Jede ist also ein Verschwindendes. Aber das Verschwinden ist nur das

der unmittelbaren zeitlichen Existenz. Der wesenhafte Gehalt der Empfindung geht nicht wieder unter, sondern wird zu einem Moment des fühlenden Geistes, sollte sich derselbe seiner auch [illegible] zum klaren Bewußtsein erinnern. Der Geist nimmt die Empfindung in sich auf; er ist die ideelle Räumlichkeit, die unendlichen Inhalt in sich bergen kann, ohne daß derselbe sich den Platz streitig zu machen brauchte. In diesem gespenstischen Elemente wird also der Inhalt der in der Zeit vorüberschwindenden Empfindung für immer aufbewahrt. Der Geist, obwohl als Unterschiedener von allen in ihm enthaltenen Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. sich unterscheidend, existirt doch in seiner Unmittelbarkeit zugleich als seine Empfindungen. Hier [illegible] es nun ein, daß gar nicht gleichgültig ist, was empfunden wird. Jede Empfindung trägt ihre Spur ein, und diese kann, weil es auch nur eine kleine Schramme, nicht wieder ausgeglättet werden. Als einmal gewesen ist sie an sich eine immanente Bestimmung des Ganzen geworden. Durch die Reflexion kann der Geist Herr darüber bleiben, aber das an sich Bestimmtsein, das Vertrautgewordensein mit einer Empfindung, ist ein constitutives Element seines Selbstes geworden.

3) Der Geist hat daher an seinen Empfindungen die Erfüllung seiner particulären Welt.

Obschon der Geist an sich die Möglichkeit aller Empfindungen ist, so steht doch jeder Einzelne in einem besonderen Kreise von Empfindungen, in welchen sich für ihn die Welt concentrirt. Die Empfindungssphäre jedes Individuums ist eine andere. Durch die Reproduction der darin gesetzten Empfindungen wird dasselbe darin heimisch; es hat darin seine Welt. Wird nun diese verändert, so folgt daraus auch die Veränderung der individuellen Empfindung. Wird z. B. der Gegenstand, durch welchen in der Seele eine bestimmte Reihe von Empfindungen angeregt wurde, vernichtet, so entsteht nothwendig durch solchen Verlust eine Lücke im Empfinden, insofern nämlich zwischen der Frische der unmittelbaren Erregung der Empfindung und zwischen der rein ideellen Reproduction, wovon später, unterschieden werden muß. In diesem Gebundensein des Menschen durch die Empfindung ist noch

die ganze Gewalt der Unmittelbarkeit vorhanden, und je ungebildeter der Mensch ist, desto schwerer wird es ihm, aus seiner Empfindungssphäre herauszugehen. Greise klagen oft über die Leerheit der Welt. In der That ist sie nicht leer. Sie ist in unendlicher Jugendkraft ewig dieselbe, aber dem Greise, dem Ueberlebenden, ist so viel abgestorben. Seine Unmittelbarkeit ist nicht mehr und daher täuscht er sich.

Indem also der Geist in sich selbst seine Erfüllung als eine ihm eigenthümliche Welt besitzt; indem er alle Empfindungen, die er durchläuft, auf ideelle Weise in sich aufbewahrt, nachdem die Form der sinnlichen Unmittelbarkeit von ihnen abgestreift ist; indem er an sich die Identität aller seiner Empfindungen, die sie schlechthin durchdringende, in ihnen als einem Anderen doch zugleich als in ihrem Anderen bei sich seiende Seele ausmacht, steht er der Natürlichkeit gegenüber. Er muß also diesen Unterschied auch setzen, allein dies Setzen wird zunächst selbst noch den Charakter der Unmittelbarkeit haben. Er wird demnach: 1) gegen das Bestimmtwerden durch die Natur noch innerhalb derselben reagiren, d. h. träumen; 2) sich an sich von der Natur nicht nur, sondern auch von sich als einem an sich seienden Selbst unterscheiden, d. h. Selbstgefühl sein; 3) durch die besondere Erfüllung seines Selbstgefühls und deren Reproduction sich eine bestimmte Wirklichkeit zur Gewohnheit machen, deren Mechanismus für ihn die Sicherheit einer Naturbestimmtheit erhält.

Zweiter Abschnitt.

Der Kampf des Geistes mit seiner Leiblichkeit.

Der Gegensatz des Geistes gegen seine Natürlichkeit ist, wie gezeigt, hier erst der unmittelbare; die Entwicklung des Geistes zur Erfassung seines Begriffs muß daher auch den Unterschied seiner sich in sich und durch sich bestimmenden Freiheit gegen das Bestimmtsein und Bestimmtwerden durch die Natur als einen unmittelbaren, nur durch den einfachen Unterschied des Geistigen

und Leiblichen vermittelten Kampf darstellen, durch welchen hindurch der Geist von seiner Natürlichkeit Besitz nimmt. So wichtig derselbe an sich für das ethische Verhalten des Menschen ist, so hat doch die Psychologie die Reflexion auf die Sittlichkeit zu unterlassen, sollte sie auch beiläufig einen sie selbst näher illustrirenden Blick darauf werfen. Die Ethik setzt voraus, daß der Geist seine Leiblichkeit seinem Willen, seinen Zwecken unterwerfen kann; die Ethik fordert diesen Gehorsam im Namen der Freiheit. Die Psychologie dagegen führt den Beweis, daß an sich schon, auch abgesehen von dem göttlichen Inhalt der menschlichen Freiheit, der Geist sich als die Wahrheit der Natur zu sich selbst befreiet, die Natur also für ihn nicht bedeutungslos ist, sondern, als Organ des Geistes, ein wesentliches Element desselben ausmacht.

Für die Darstellung dieses psychischen Kampfes ist die Schwierigkeit, daß Begriffe, die, ihrer systematischen Genesis zufolge, erst späterhin sich ergeben, doch schon anticipirt werden müssen, z. B. der Begriff des Selbstbewußtseins, des Verstandes, der Phantasie, des Willens. Allein diese Schwierigkeit ist ein Moment der Wissenschaft überhaupt, weil jede Stufe zugleich Totalität ist und doch in der dialektischen Entfaltung die einseitige Bestimmtheit der Stufe bis zu ihrer Auflösung, worin durch ihre Vermittelung ein neuer Begriff resultirt, festgehalten werden muß. Dem nicht mit der Wissenschaft Vertrauten erscheint daher, weil er Alles in unbestimmter Relativität zusammen zu mischen gewohnt ist, die Methode als ein willkürlicher Zwang. Die Naturbestimmtheit des Geistes war der erste Begriff, der sich für uns ergab, und in seiner Entwicklung schon mußten viele erst später zu erörternde Begriffe lemmatisch vorweggenommen werden. Der unmittelbare Gegensatz der Natürlichkeit ist die Geistigkeit; ist sie selbst aber die unmittelbare, noch nicht durch die freie Idee sich bestimmende, so muß das nächste Moment auch die nothwendig eintretende noch selbst unmittelbare Entzweiung des Geistigen und Leiblichen sein. Wie also bisher alle Momente ursprünglich natürliche waren, als natürliche aber zugleich geistige Bedeutung hatten, Race, Temperament,

Altersstufen u. s. f., so sind jetzt alle Momente solche, in welchen das Geistige eben sowohl als das Natürliche zur Existenz kommt, ohne daß die Naturbestimmtheit für sich, wie bisher, die Priorität hätte, die jedoch auch dem Geiste hier noch nicht vindicirt werden kann, wenn gleich sie ihm an und für sich gehört. — Obwohl nun hier, wie in den bisherigen Begriffen, das eigentlich Psychische seine Entfaltung hat, so scheint es doch zweckmäßig, für den Ausdruck Seele im Allgemeinen den des Geistes auch hier beizubehalten, um die Identität der durch alle diese Formen als dieselbe, nur sich in sich vertiefenden Einen Subjectivität festzuhalten. Der Geist ist nun als der von seiner Leiblichkeit an sich unterschiedene:

1) die träumende Seele. Weder im Begriff des Schlafs noch in dem des Wachens liegt der Begriff des Traums. Vielmehr ist er die Einheit des Schlafs und Wachens, ein Dasein des einen im andern. Die Negation des Traumlebens ist:

2) das Selbstgefühl. Im Traumleben wird die Subjectivität des Geistes in eine unbestimmte Objectivität aufgelöst und durch solche Auflösung das Wesen der Objectivität selbst, den Gegensatz der Subjectivität auszumachen, zerstört. An sich ist aber der Geist für sich seiendes Selbst. Das Fürsichsein als unmittelbares ist freilich noch nicht als Selbstbewußtsein, sondern nur als das Sich in seiner geistigen wie leiblichen Zuständigkeit Fühlen zu nehmen. Empfindung unterscheidet sich vom Selbstgefühl dadurch, daß in ihr der besondere Inhalt das Wesentliche ist, während es im Selbstgefühl darauf ankommt, daß aller Inhalt des Empfindens, wie mannigfaltig er sei, in die Einfachheit der identischen Subjectivität zurückgenommen wird. Im Selbstgefühl werden also alle besonderen Empfindungen zu Prädicaten des Subjectes, wogegen dasselbe als träumende Seele umgekehrt in seine Prädicate verschwindet. In diesem Verhältniß liegt auch die Möglichkeit, daß das Selbstgefühl erkranke, d. h. nicht mehr die negative Einheit aller seiner Bestimmtheiten ausmacht.

3) Die durch es selbst gesetzte Negation des Selbstgefühls ist die *Gewohnheit*. Die Wiederholung einer Bestimmtheit stumpft die Schärfe des Unterschiedes der Ob- und Subjectivität ab. Das Selbst verliert sich durch den Proceß der Reproduction in seine Prädicate. An sich ist es freilich als Selbst darin gesetzt und *kann* daher auch aus jedem ihm zur Gewohnheit gewordenen Zustand als solches für sich hervortreten. Allein in der Gewohnheit selbst ist der Unterschied des Selbstgefühls von der besonderen Objectivität aufgehoben. Die Gewohnheit als Zustand ist durch den Proceß der Gewöhnung vermittelt und die darin existirende Bewußtlosigkeit der durch die Bestimmung des Selbstgefühls hervorgebrachte Rückgang in das Träumerische. Die Gewohnheit ist die Einheit des Traumlebens und des Selbstgefühls. Wird dies so verstanden, als müßte man das wirkliche Träumen und das Selbstgefühl als zwei verschiedene Zustände *zusammensetzen*, so kann man die gegebene Ableitung des Begriffs der Gewohnheit eine Monstrosität nennen und mit F. *Exner*, die Psychologie der Hegel'schen Schule, Leipz. 1842, S. 23 sagen, es sei dies eben so, wie die Definition: „unser Kastanienbaum ist wesentlich die Einheit eines Rosenstrauchs und eines Galgens; denn er ist eine Pflanze und man kann Leute daran hängen." Allein die Gewohnheit ist derjenige Zustand, der durch den individuellen Mechanismus des Einzelnen erzeugt wird, als *Einheit* des Selbstgefühls und seines Bestimmtseins. Die Gewohnheit ist das *reale Maaß* von Thätigkeit, zu welchem das Subject sich selbst hervorgebracht hat, und welches nun in ihm als eine organisch gewordene Selbstständigkeit eine objective Macht ausübt. Was wir zu thun gewohnt sind, geschieht deshalb *gleichsam* von uns ohne unser Zuthun. Weil die Gewohnheit etwas so Alltägliches, so folgt daraus noch nicht, daß sie leicht zu begreifen wäre.

Erstes Capitel.

Das Traumleben des Geistes.

Das ursprüngliche Dasein des Geistes als Embryo ist traumlos. Der Embryo schläft. Nicht einmal seine Empfindungen sind die seinigen, sondern die Empfindungen der mütterlichen Seele werden auch die seinigen. Die Affectionen des mütterlichen Fühlens theilen sich ihm, der erst die reale Möglichkeit der Individualität ist, widerstandlos mit. Auch das neugeborene Kind träumt noch nicht; es schläft größtentheils. Das Träumen setzt sich das Anschauen und Vorstellen voraus; das wache Bewußtsein muß erst einen Vorrath von Bildern zusammenschaffen, von welchem es sich nähren kann. Burdach bemerkt, daß Kinder vor dem siebenten Jahr kein Erinnern an ihre Träume zu haben pflegen. Der Traum ist weder für das Schlafen noch für das Wachen, wenn man sich diese Zustände in abstracter Reinheit denkt, ein nothwendiges Moment, allein er ist auch keine abnorme Erscheinung, sondern er kann mit völliger Gesundheit zusammen bestehen. Das Traumleben der Seele ist nun:

1) der einfache Traum, d. h. eine unmittelbare Synthese des Schlafens und Wachens in dem Sinne, daß der Geist schlafend, also ohne wirkliche Subjectivität, dennoch eine Objectivität scheinbar vor sich hat.
2) Wird eine solche scheinbare Objectivität während des Wachens hervorgebracht, so entsteht ein Traumwachen. Das Gebiet der hierhergehörigen Erscheinungen wird gewöhnlich unter dem Begriff der Ahnung zusammengefaßt.
3) Tritt umgekehrt das Schlafen zum Wachen heraus, wacht der Mensch in sich und für Andere, während er schläft, so ist dies der Zustand des Schlafwachens, das namentlich im thierischen Magnetismus als Hellsehen zur Existenz kommt. Der Widerspruch des Traumlebens, im Schlaf zu wachen, treibt sich darin auf die höchste Spitze. Man vgl. die noch immer sehr schätzenswerthe Abhandlung: über den Schlaf und das Träumen, in M. Wagner's

Beiträgen zur philosophischen Anthropologie, Wien 1794, Bd. I. S. 204—44.

I.

Das Träumen.

Wenn, wie früher gezeigt wurde, das Wachsein das unmittelbare Setzen des Unterschiedes von Sub- und Objectivität, das Schlafen das eben so unmittelbare Aufheben dieser Differenz ist, so ist das Träumen das unmittelbare Vermischen beider Zustände. Da nun aber der eine im andern existirt, so ist weder der eine noch der andere in seiner Reinheit vorhanden. Der allgemeine Begriff des Traums ist daher das unbewußte, selbstlose, unbeherrschte Vorstellen einer Objectivität, welche dem Subject nicht als wahrhaftes Object gegenüber ist. Es ist nun zu betrachten:

1) die allgemeine Form des Träumens;
2) seine besondere Modification;
3) sein Verhältniß zur wirklichen Objectivität.

1) Die allgemeine Form des Träumens.

Aus dem Mangel des festen Unterschiedes der träumenden Seele und ihrer geträumten Welt ergibt sich als die nothwendige Form des Träumens im Allgemeinen die Zusammenhanglosigkeit der träumerischen Anschauungen und Vorstellungen. Für das wahre Bewußtsein ist der Begriff des objectiven Zusammenhanges ein wesentliches Moment; seine Thätigkeit strebt beständig, den Zusammenhang zu setzen. Im Traum dagegen verhalten sich die Anschauungen, Vorstellungen nur mechanisch und chemisch zu einander; ihre Combination ist eine zufällige. Wenn man sich hier des Ausdrucks Willkür bedient, so meint man wohl das Rechte, spricht es aber nicht präcis genug aus. Denn die Willkür gehört schlechthin dem wachen Bewußtsein an. Durch den Schlaf wird sie negirt und die während seiner Dauer dem Geist sich darstellenden Anschauungen sind nicht von ihm gewollt, nicht angestrebt, wie z. B. in dem freien Phantasiren von ihm geschehen kann. In diesem finden wir alle Momente

des Träumens wieder, wie überhaupt das wache Bewußtsein die vollständigste Analogie desselben darbietet. Allein zugleich wird von dem wachen Bewußtsein die objective Dignität seiner Vorstellungen gesetzt. Es unterscheidet das Product der freien, dichtenden Phantasie z. B. das Bild eines Centauren, einer Sphinx u. s. f. von der factischen, gegebenen Objectivität. Im Traum aber fehlt dies kritische Beisichsein des Geistes und er ist ohne Reflexion in sich in seine Vorstellungen verloren, die für sich selbst haltlos sind und ohne Consequenz sich in ihm tumultuarisch zerstreuen. Widerspricht das Traumgebilde der Wirklichkeit des verständigen Bewußtseins zu sehr, so kann aus der Erinnerung derselben noch im Traum die Reflexion entstehen, daß so etwas doch eigentlich unmöglich sei. Allein eben diese Skepsis wird auch den schlafenden Geist aus dem Traum an die Schwelle des Erwachens führen. Der Traum ist also nur für denjenigen ein wunderbarer Zustand, der mit der Freiheit der Intelligenz einerseits und andererseits mit dem Gegensatze des cerebralen und ganglιösen Nervenlebens und dessen Verhältniß zum Wachsein und Schlafen unbekannt ist. Der Traum ist die Existenz des Geistes als Chaos.

Die bestimmteren Momente der träumerischen Zusammenhanglosigkeit sind: a) die Negation der Raum-, b) die der Zeit-Unterschiede; c) die absolute Heterogeneität der Vorstellungen.

a) Die Dimensionen des Raums, innerhalb welcher das verständige Bewußtsein das Materielle geordnet hält, zerfließen im Traum, weil die concrete Objectivität überhaupt aufhört. Es existirt kein solides Außereinander, sondern die materiellen Objecte scheinen eine schlechthin poröse Natur zu haben. Die Bestimmtheit der Localität wechselt unaufhörlich; ohne Hemmung gelangt man von Ort zu Ort; die Schlaffheit des Zusammenhangs, die Zufälligkeit der Vorstellungen ist hier der überall hinversetzende Wünschelhut des Fortunat. Die Grenzen der materiellen Objecte sind deshalb keine; sie schieben sich in einander, zerfließen, und eben so oberflächlich ist die Bestimmtheit der räumlichen Richtungen, das Oben und Unten u. s. w. Die Freiheit der Intelligenz von der räumlichen Beschränkung stellt sich hier als rohe Thatsache hin

und Leiblichen vermittelten Kampf darstellen, durch welchen hindurch der Geist von seiner Natürlichkeit Besitz nimmt. So wichtig derselbe an sich für das ethische Verhalten des Menschen ist, so hat doch die Psychologie die Reflexion auf die Sittlichkeit zu unterlassen, sollte sie auch beiläufig einen sie selbst näher illustrirenden Blick darauf werfen. Die Ethik setzt voraus, daß der Geist seine Leiblichkeit seinem Willen, seinen Zwecken unterwerfen kann; die Ethik fordert diesen Gehorsam im Namen der Freiheit. Die Psychologie dagegen führt den Beweis, daß an sich schon, auch abgesehen von dem göttlichen Inhalt der menschlichen Freiheit, der Geist sich als die Wahrheit der Natur zu sich selbst befreiet, die Natur also für ihn nicht bedeutungslos ist, sondern, als Organ des Geistes, ein wesentliches Element desselben ausmacht.

Für die Darstellung dieses psychischen Kampfes ist die Schwierigkeit, daß Begriffe, die, ihrer systematischen Genesis zufolge, erst späterhin sich ergeben, doch schon anticipirt werden müssen, z. B. der Begriff des Selbstbewußtseins, des Verstandes, der Phantasie, des Willens. Allein diese Schwierigkeit ist ein Moment der Wissenschaft überhaupt, weil jede Stufe zugleich Totalität ist und doch in der dialektischen Entfaltung die einseitige Bestimmtheit der Stufe bis zu ihrer Auflösung, worin durch ihre Vermittelung ein neuer Begriff resultirt, festgehalten werden muß. Dem nicht mit der Wissenschaft Vertrauten erscheint daher, weil er Alles in unbestimmter Relativität zusammen zu mischen gewohnt ist, die Methode als ein willkürlicher Zwang. Die Naturbestimmtheit des Geistes war der erste Begriff, der sich für uns ergab, und in seiner Entwicklung schon mußten viele erst später zu erörternde Begriffe lemmatisch vorweggenommen werden. Der unmittelbare Gegensatz der Natürlichkeit ist die Geistigkeit; ist sie selbst aber die unmittelbare, noch nicht durch die freie Idee sich bestimmende, so muß das nächste Moment auch die nothwendig eintretende noch selbst unmittelbare Entzweiung des Geistigen und Leiblichen sein. Wie also bisher alle Momente ursprünglich natürliche waren, als natürliche aber zugleich geistige Bedeutung hatten, Race, Temperament,

Altersstufen u. s. f., so sind jetzt alle Momente solche, in welchen das Geistige eben sowohl als das Natürliche zur Existenz kommt, ohne daß die Naturbestimmtheit für sich, wie bisher, die Priorität hätte, die jedoch auch dem Geiste hier noch nicht vindicirt werden kann, wenn gleich sie ihm an und für sich gehört. — Obwohl nun hier, wie in den bisherigen Begriffen, das eigentlich Psychische seine Entfaltung hat, so scheint es doch zweckmäßig, für den Ausdruck Seele im Allgemeinen den des Geistes auch hier beizubehalten, um die Identität der durch alle diese Formen als dieselbe, nur sich in sich vertiefenden Einen Subjectivität festzuhalten. Der Geist ist nun als der von seiner Leiblichkeit an sich unterschiedene:

1) die träumende Seele. Weder im Begriff des Schlafs noch in dem des Wachens liegt der Begriff des Traums. Vielmehr ist er die Einheit des Schlafs und Wachens, ein Dasein des einen im andern. Die Negation des Traumlebens ist:

2) das Selbstgefühl. Im Traumleben wird die Subjectivität des Geistes in eine unbestimmte Objectivität aufgelöst und durch solche Auflösung das Wesen der Objectivität selbst, den Gegensatz der Subjectivität auszumachen, zerstört. An sich ist aber der Geist für sich seiendes Selbst. Das Fürsichsein als unmittelbares ist freilich noch nicht als Selbstbewußtsein, sondern nur als das Sich in seiner geistigen wie leiblichen Zuständigkeit Fühlen zu nehmen. Empfindung unterscheidet sich vom Selbstgefühl dadurch, daß in ihr der besondere Inhalt das Wesentliche ist, während es im Selbstgefühl darauf ankommt, daß aller Inhalt des Empfindens, wie mannigfaltig er sei, in die Einfachheit der identischen Subjectivität zurückgenommen wird. Im Selbstgefühl werden also alle besonderen Empfindungen zu Prädicaten des Subjectes, wogegen dasselbe als träumende Seele umgekehrt in seine Prädicate verschwindet. In diesem Verhältniß liegt auch die Möglichkeit, daß das Selbstgefühl erkranke, d. h. nicht mehr die negative Einheit aller seiner Bestimmtheiten ausmacht.

Traum dagegen, wo eine solche Verkümmerung wegfällt, strecken sie sich mit dem größten Abandon aus. Es ist möglich, daß dadurch zuweilen eine Art Doppelleben hervorgebracht wird, indem der Mensch in seinen Träumen perennirend eine einseitige Richtung verfolgt. Z. B. es hat Jemand einen großen Reisetrieb; er wünscht sehnlich, nach Italien zu reisen; er hat sich von Venedig, Florenz u. s. w. schon so oft die hinreißendsten Vorstellungen gemacht; allein seine Umstände versagen ihm die Reise, so kann sich sehr wohl ein jede Nacht sich fortsetzender Traum gestalten, der sogar jeden Abend da fortfährt, wo er am Morgen stehen geblieben war. So war jener Apotheker, dessen Schubert erwähnt, jede Nacht aus großer nicht befriedigter Neigung zum Soldatenstand im Traume regelmäßig Major. — γ) Es können sich im Traum die Resultate von Arbeiten darstellen, welche im wachen Bewußtsein allerdings an sich schon vorhanden, die aber noch durch anderweite Beschäftigung der Intelligenz völlig hervorzutreten gehindert waren. Sie waren gleichsam nur durch einen Vorhang verdeckt, den der Schlaf als die Reduction des Organismus und des Geistes in ihre einfache an sich seiende Totalität wegzieht. Der Schlaf emancipirt in dieser Rücksicht den Menschen durch die Thatlosigkeit von der im Wachen vorhandenen Verwicklung in bestimmte Einzelheiten, wo er sich so verrennen kann, daß er, mit dem Sprichwort zu reden, den Wald nicht vor den Bäumen sieht. Sehen wir näher zu, was für Gebiete es sind, auf denen solche Thätigkeit der träumenden Intelligenz erscheint, so sind es immer solche, die irgend ein sinnliches Moment, wär' es auch nur das des Rhythmus, des Metrums, an sich haben. Der mit der Naturwissenschaft Beschäftigte kann, was er denkt, auch anschauen, wie z. B. Burbach im dritten Band seiner Physiologie sehr interessante Erfahrungen der Art von sich selbst, von seinem Einblicken in den anthropologischen Organismus erzählt. Ferner der Mathematiker kann die, im Wachen natürlich schon angestrebte, also an sich schon gesetzte Lösung von Aufgaben träumend erfassen, denn Figurationen, Zahlen, Buchstaben sind ein halbsinnliches Element. Wie deutlich Zahlen im Traum geschaut werden können, davon weiß ja die Zahlenlotterie

Erstes Capitel.

Das Traumleben des Geistes.

Das ursprüngliche Dasein des Geistes als Embryo ist traumlos. Der Embryo schläft. Nicht einmal seine Empfindungen sind die seinigen, sondern die Empfindungen der mütterlichen Seele werden auch die seinigen. Die Affectionen des mütterlichen Fühlens theilen sich ihm, der erst die reale Möglichkeit der Individualität ist, widerstandlos mit. Auch das neugeborene Kind träumt noch nicht; es schläft größtentheils. Das Träumen setzt sich das Anschauen und Vorstellen voraus; das wache Bewußtsein muß erst einen Vorrath von Bildern zusammenschaffen, von welchem es sich nähren kann. Burdach bemerkt, daß Kinder vor dem siebenten Jahr kein Erinnern an ihre Träume zu haben pflegen. Der Traum ist weder für das Schlafen noch für das Wachen, wenn man sich diese Zustände in abstracter Reinheit denkt, ein nothwendiges Moment, allein er ist auch keine abnorme Erscheinung, sondern er kann mit völliger Gesundheit zusammen bestehen. Das Traumleben der Seele ist nun:

1) der einfache Traum, d. h. eine unmittelbare Synthese des Schlafens und Wachens in dem Sinne, daß der Geist schlafend, also ohne wirkliche Subjectivität, dennoch eine Objectivität scheinbar vor sich hat.
2) Wird eine solche scheinbare Objectivität während des Wachens hervorgebracht, so entsteht ein Traumwachen. Das Gebiet der hierhergehörigen Erscheinungen wird gewöhnlich unter dem Begriff der Ahnung zusammengefaßt.
3) Tritt umgekehrt das Schlafen zum Wachen heraus, wacht der Mensch in sich und für Andere, während er schläft, so ist dies der Zustand des Schlafwachens, das namentlich im thierischen Magnetismus als Hellsehen zur Existenz kommt. Der Widerspruch des Traumlebens, im Schlaf zu wachen, treibt sich darin auf die höchste Spitze. Man vgl. die noch immer sehr schätzenswerthe Abhandlung: über den Schlaf und das Träumen, in M. Wagner's

a) Die Sinnigkeit der Individuen ist, bei der Identität der Basis in allen, doch eine höchst verschiedene, weil die Uebung und die durch sie bedingte Stärke der Sinnorgane eine individuelle in's Unendliche hin differente ist. Folglich wird auch bei dem träumenden Subject theils das präponderirende Organ das Colorit der Träume bedingen, z. B. der Maler pittoreske Gegenstände erblicken; theils wird durch das Fehlen oder andauernde Geschwächtsein eines Sinnorgans dieselbe Lücke in der Anschauung und Empfindung des Traums entstehen, die auch im wachen Zustande statt findet, z. B. bei Blind- und Taubgeborenen. Uebrigens reflectiren sich alle Sinne im Traum, wenn auch im Durchschnitt der Gesichtssinn und das Gefühl, wie namentlich wollüstige Träume beweisen, am lebhaftesten sind. Eine eigenthümliche Modification des Träumens vermittelst der Sinne wird dadurch hervorgebracht, daß ihre Affection in den Traum während des Schlafs sich einschleicht. Die Correspondenz mit der Außenwelt ist nicht absolut, nur relativ abgebrochen. Ein Lichtreiz, ein Schall, ein Druck, ein Geruch kann also eine besondere Wendung des Träumens veranlassen. Man riecht verdampfenden Bernstein und es gestaltet sich uns im Traum das Bild vom Inneren einer katholischen Kirche, wo beim Meßopfer geräuchert wird. Man vernimmt dumpf den Ton eines Posthorns und träumt sich auf den Eilwagen u. s. f.

b) Eine zweite Modification wird durch den gesunden oder kranken Zustand des Individuums erzeugt. In jenem haben die Traumbilder mehr einen heiteren, in diesem einen düsteren Charakter. Dort reflectirt sich der ruhige Pulsschlag, die Harmonie des Organismus mit sich, etwa in der Vorstellung, als schwebte man flügellos durch den blauen, unermeßlichen Aether und wiegte sich in seinen Strahlenwellen. Hier fällt man in tiefe Abgründe und erwacht in Schweiß gebadet; man kommt in die abenteuerlichsten Verlegenheiten, z. B. daß man auf einem besuchten Spaziergang sich ohne Bekleidung entdeckt; man wandert durch Wüsten; verirrt sich in Sackgassen; wird von wüthenden Thieren verfolgt u. s. f. Von der Gesundheit zur Krankheit und von dieser durch die Genesung zurück zu jener können also die Träume

eine Scala des Zustandes werden, indem sie eine doppelte Progression zeigen. — Unter diese Kategorie müssen auch offenbar die Träume gestellt werden, welche durch den Genuß besonderer Mittel hervorgebracht werden, z. B. durch Melisse u. s. w., mit welchen Proceduren von dem thaumaturgischen Charlatanismus so viel experimentirt worden. Das höchste Mittel ist das Opium, durch welches die entzückendsten, farbenreichsten Träume hervorgebracht werden; von solchem Reiz, daß Opiumesser ihre wache Wirklichkeit, für die sie endlich kraftlos werden, der erträumten aufopfern. Eine treffliche Schilderung dieser Absorbtion hat Eugene Sue in seinem Roman Attar Gull gegeben. Die Orientalischen Theriaki haben die Potenzirung des Opiumessens und Opiumrauchens förmlich in einen stufenmäßigen Lehrgang gebracht.

c) Eine dritte Modification ist durch die intellectuelle wie sittliche Bildung des Menschen vermittelt, indem die Traumphantasie als eine im Allgemeinen nur reproducirende und mechanisch combinirende von dem Kreis der in das Bewußtsein aufgenommenen Vorstellungen abhängt. Je mehr nun der gebildete Mensch sich in der Sphäre der Allgemeinheit zu halten versteht, je mehr ihm das denkende Thätigsein, die Bewegung in Abstractionen, das stete Produciren Bedürfniß und Gewohnheit ist, um so weniger Stoff wird er seiner träumenden Seele bieten, denn, von der Anstrengung während des Wachens ermüdet, wird er wirklich schlafen. Der Ungebildete hingegen kennt eine so strenge Scheidung nicht und träumt daher, wenn nicht körperliche Ermüdung ihn in tiefen Schlaf legt, sehr viel. Lessing soll nie geträumt haben. Kinder und Wilde träumen sehr viel; diese legen auch auf die Träume einen großen Accent. Ueber die Wilden habe ich in meiner Schrift, die Naturreligion S. 64 ff. in dieser Hinsicht das Wichtigste zusammengestellt. Daß der Gebildete, wenn er, zumal in krankhaften Zuständen, träumt, durch die Masse der in seiner Intelligenz enthaltenen Objecte und durch die Mannigfaltigkeit der ihm bekannten Bezüge zwischen denselben den Wilden, den Ungebildeten, auch bei weitem an Fülle und Vielseitigkeit überflügelt, bedarf keiner besonderen Erinnerung. Ein Hauptmoment

a) [illegible] des Willens über die
der Waf[illegible] wenigstens aus der To-
und d[illegible] den Traum, ja selbst auf den
duelle [illegible] Phänomen, zu einer vorher
dem [illegible]. Die freie Willkür ist jedoch im
Er[illegible] gesehen haben, und die Handlungen der
st[illegible] sind nicht imputabel; man hat sich,
[illegible] entsetzlich, keine Gewissensbisse darüber zu
[illegible] Allgemeinen zu erwarten, daß die Reinheit
[illegible] als die Unreinheit auch in den Träumen
[illegible] reflectiren werde, aber immer bleibt der be-
[illegible] der Zufälligkeit unterworfen.

b) Die Symbolik des Traums oder sein Verhältniß zur objectiven Wirklichkeit.

Das Verhältniß des Traums zur objectiven Wirklichkeit ist schon bestimmt worden, denn diese Bestimmung liegt in seinem Begriff, insofern er das Aufheben des freien, wahrhaften Unterschiedes der Ob- und Subjectivität ausmacht und die in ihm dem Subject erscheinende Objectivität in der That nur ein Schein des unfreien Phantasirens ist. Wie nun aber der charakteristische Nichtzusammenhang des Traums doch in einen mehr oder weniger großen Zusammenhang übergehen konnte, so vermittelt auch die individuelle Modification des Träumens ein bestimmtes Verhalten desselben zur historischen Objectivität. Insofern nämlich die individuelle Welt des Subjectes sich im Traum reflectirt, kommt sich dasselbe sowohl seinem allgemeinen Wesen nach, als auch in Bezug auf seine Vergangenheit und Zukunft zur Erscheinung. Weltbegebenheiten wie die Julirevolution, wie Luthers Reformation, werden, wenn gleich es an Erzählungen von solchen Träumen nicht fehlt, träumend nicht anticipirt, nur individuelle Schicksale. Das Träumen nimmt Einschlagsfäden der Wirklichkeit in sein Arabeskengewebe hinüber. Von jener Seite, daß der Traum dem Menschen Saiten seines Geistes anklingen läßt, welche während des Wachseins unangeschlagen bleiben, war schon oben die Rede. Man kann diese Manifestation mit einem

Schlegelschen Ausdruck den rückwärts gekehrten Propheten, mit einem Schubertschen den versteckten Poeten in uns, den Deus ex machina, nennen. Es sind dies nur witzige Bezeichnungen zur Erleichterung des Begriffs. Wenn das Werdende sich im Traum als ein Fertiges darstellt, wenn also ein historisches Factum während oder vor seiner Genesis von der Phantasie als ein schon erfülltes anticipirt wird, so ist dies der vorherverkündende Traum, den man auch emphatisch den weissagenden oder prophetischen genannt hat. Diese Ausdrücke sind sehr unglücklich gewählt und die Psychologie sollte sie aus ihrer Terminologie, um Mißverstand zu vermeiden, am besten verbannen. Es wird der Traum dadurch in eine Beziehung zur Religion gebracht; es wird der Schein an ihn gebracht, als ob Gott sich durch ihn dem Menschen unmittelbar offenbare, und so eigentlich aus dem Christenthum, der Religion des selbstbewußten Geistes, in niedrigere Gestaltungen der Religion zurückgegangen. In den heidnischen Religionen wie im Judenthum kommt der Traum noch als ein nothwendiges Element der Vorstellung der göttlichen Manifestation vor; in der Neutestamentischen Ueberlieferung ist es sehr charakteristisch, daß, so lange die Geschichte noch auf Alttestamentischem Boden steht, in der Erzählung von der Zeugung Christi, dieser Typus fortdauert; dem Joseph erscheint der Engel des Herrn im Traum. Hinterher aber verschwindet die Form des Traums gänzlich und nur die der Vision tritt noch einigemal auf. Es leuchtet ein, daß diese Untersuchung auf dem Gebiete der Religionsphilosophie zu führen ist, wo die Fortgestaltung des Traumlebens mit der fortschreitenden Umgestaltung der Idee der Religion, z. B. der Unterschied der Natur- und Kunstreligion in dieser Hinsicht, nachgewiesen werden muß, und es gehört zur schon oft gerügten Verunreinigung der Idee der einzelnen Wissenschaften, wenn hierin kein Maaß gehalten, sondern das qualitativ Geschiedene zusammengewürfelt wird, wodurch denn die Wissenschaft am Ende selbst ein ganz traumartiges Gepräge bekommt. Es genüge daher hier an der Bemerkung, daß, da der Traum alle Elemente des Geistes zu erfassen vermag, ohne Zweifel auch das religiöse Dasein desselben sich in ihm reflectiren kann;

der wahrhaften Bildung ist die Herrschaft des Willens über die Begierden u. s. f. und es wirkt dieselbe wenigstens aus der Totalität des Menschen heraus auf den Traum, ja selbst auf den Schlaf ein, z. B. in dem bekannten Phänomen, zu einer vorher bestimmten Stunde zu erwachen. Die freie Willkür ist jedoch im Traum negirt, wie wir oben gesehen haben, und die Handlungen der träumerischen Phantasmagorie sind nicht imputabel; man hat sich, wären sie auch noch so entsetzlich, keine Gewissensbisse darüber zu machen. Wohl ist im Allgemeinen zu erwarten, daß die Reinheit des Gemüths so gut als die Unreinheit auch in den Träumen des Menschen sich reflectiren werde, aber immer bleibt der bestimmte Inhalt der Zufälligkeit unterworfen.

3) Die Symbolik des Traums oder sein Verhältniß zur objectiven Wirklichkeit.

Das Verhältniß des Traums zur objectiven Wirklichkeit ist schon bestimmt worden, denn diese Bestimmung liegt in seinem Begriff, insofern er das Aufheben des freien, wahrhaften Unterschiedes der Ob- und Subjectivität ausmacht und die in ihm dem Subject erscheinende Objectivität in der That nur ein Schein des unfreien Phantasirens ist. Wie nun aber der charakteristische Nichtzusammenhang des Traums doch in einen mehr oder weniger großen Zusammenhang übergehen konnte, so vermittelt auch die individuelle Modification des Träumens ein bestimmtes Verhalten desselben zur historischen Objectivität. Insofern nämlich die individuelle Welt des Subjectes sich im Traum reflectirt, kommt sich dasselbe sowohl seinem allgemeinen Wesen nach, als auch in Bezug auf seine Vergangenheit und Zukunft zur Erscheinung. Weltbegebenheiten wie die Julirevolution, wie Luthers Reformation, werden, wenn gleich es an Erzählungen von solchen Träumen nicht fehlt, träumend nicht anticipirt, nur individuelle Schicksale. Das Träumen nimmt Einschlagsfäden der Wirklichkeit in sein Arabeskengewebe hinüber. Von jener Seite, daß der Traum dem Menschen Saiten seines Geistes anklingen läßt, welche während des Wachseins unangeschlagen bleiben, war schon oben die Rede. Man kann diese Manifestation mit einem

Schlegelschen Ausdruck den rückwärts gekehrten Propheten, mit einem Schubertschen den versteckten Poeten in uns, den Deus ex machina, nennen. Es sind dies nur witzige Bezeichnungen zur Erleichterung des Begriffs. Wenn das Werdende sich im Traum als ein Fertiges darstellt, wenn also ein historisches Factum während oder vor seiner Genesis von der Phantasie als ein schon erfülltes anticipirt wird, so ist dies der vorherverkündende Traum, den man auch emphatisch den weissagenden oder prophetischen genannt hat. Diese Ausdrücke sind sehr unglücklich gewählt und die Psychologie sollte sie aus ihrer Terminologie, um Mißverstand zu vermeiden, am besten verbannen. Es wird der Traum dadurch in eine Beziehung zur Religion gebracht; es wird der Schein an ihn gebracht, als ob Gott sich durch ihn dem Menschen unmittelbar offenbare, und so eigentlich aus dem Christenthum, der Religion des selbstbewußten Geistes, in niedrigere Gestaltungen der Religion zurückgegangen. In den heidnischen Religionen wie im Judenthum kommt der Traum noch als ein nothwendiges Element der Vorstellung der göttlichen Manifestation vor; in der Neutestamentischen Ueberlieferung ist es sehr charakteristisch, daß, so lange die Geschichte noch auf Alttestamentischem Boden steht, in der Erzählung von der Zeugung Christi, dieser Typus fortdauert; dem Joseph erscheint der Engel des Herrn im Traum. Hinterher aber verschwindet die Form des Traums gänzlich und nur die der Vision tritt noch einigemal auf. Es leuchtet ein, daß diese Untersuchung auf dem Gebiete der Religionsphilosophie zu führen ist, wo die Fortgestaltung des Traumlebens mit der fortschreitenden Umgestaltung der Idee der Religion, z. B. der Unterschied der Natur- und Kunstreligion in dieser Hinsicht, nachgewiesen werden muß, und es gehört zur schon oft gerügten Verunreinigung der Idee der einzelnen Wissenschaften, wenn hierin kein Maaß gehalten, sondern das qualitativ Geschiedene zusammengewürfelt wird, wodurch denn die Wissenschaft am Ende selbst ein ganz traumartiges Gepräge bekommt. Es genüge daher hier an der Bemerkung, daß, da der Traum alle Elemente des Geistes zu erfassen vermag, ohne Zweifel auch das religiöse Dasein desselben sich in ihm reflectiren kann;

was nun aber an solchen Vorstellungen von substantiellem Gehalt sei, das hat wiederum, wie oben bei der sogenannten Lösung theoretischer Aufgaben im Traum, erst die Kritik des wachen Bewußtseins zu entscheiden. Dann muß das Resultat sein, daß der Kern des Traums immer nur der Niederschlag desselben ist, so daß, wenn es glückt, Verstand in einem Traum zu finden, dieser sich von dem schon bekannten in Nichts unterscheidet, also nur eine schlechte Tautologie desselben ist. Der Traum ermangelt der wahrhaften Productivität; er hat nur eine phantastische Wucherkraft. Christus weiset uns nicht auf Träume, sondern auf die Erkenntniß der Wahrheit an. Was diese aber sei, kann nicht durch Träume ausgemacht werden. Das Nicäische Symbolum z. B. ist nicht Jemandem im Schlaf gegeben, sondern durch die Arbeit des Denkens, durch die selbstbewußte Erkenntniß des Geistes errungen worden.

Daß im Traum ein simultan oder erst später in die Existenz tretendes Factum anticipirt werden kann, ist nicht unmöglich. Diese Anticipation ist von der im Wachen an sich nicht unterschieden. Es sind hier zwei Momente der Naturbestimmtheit der Seele, welche als die besonderen Hebel einer Vermittelung der Vorwegnahme des Künftigen angesehen werden müssen, nämlich das Verwachsensein des Menschen mit seiner ursprünglichen Heimath, und der sympathische Consensus mit anderen Personen, Momente, welche früherhin bei dem Begriff der Naturbestimmtheit des Menschen durch sein tellurisches Leben und bei dem der Idiosynkrasie erörtert worden sind. Dadurch erhellt einerseits, daß der Mensch mit seiner Innerlichkeit abwesend sein und ideell alle möglichen Veränderungen seiner Heimath, die er natürlich während des Wachens sich oft genug vorstellt, in sich nachleben oder voranleben kann; andererseits, daß durch die unmittelbare Gleichheit des psychischen Lebens in verschiedenen Individuen, durch die Gleichheit ihrer Entwicklung, wie z. B. Zwillinge zuweilen constant dieselben Krankheiten durchmachen, durch die Gleichheit des Kreises ihrer Vorstellungen und die Gewohnheit ihrer Handlungsweise, die Veränderung des einen sofort auch zu der des anderen werden kann. Namentlich zählt

die empirische Psychologie Beispiele von kränklichen Frauen auf, die in einer solchen Sympathie lebten, in Einer Nacht beide denselben Traum hatten, ihre Begegnisse vorträumten u. s. f. Mit der oft versicherten völligen Uebereinstimmung hat es freilich gar manche Schwierigkeit, da, wenn nicht Briefe sich kreuzen, Tagebuchberichte verglichen werden können, diejenige Erzählung, welche der Zeit nach der anderen vorangeht, auf diese, auch bei dem besten Willen zur Unbefangenheit, so leicht einen modificirenden Einfluß ausübt, wie schon jede Reproduction eines Traums im Wachen der Gefahr erliegt, daß die freie Phantasie ihn dichtend verändere. Denn auch traumdichtend übertrifft diese, wie die Träume eines Jean Paul beweisen, alle Dichtung des Traums. Wir würden dies gar nicht berühren, wenn nicht unsere jetzige Psychologie nur zu oft geneigt erschiene, ohne alle Kritik jede Erzählung der Art für unumstößlich wahr zu halten. Daß ganz verständige, nüchterne Menschen auch von Traumgesichten, von vorbedeutenden Träumen, zu sagen wissen und selbst daran glauben, sollte doch von der Psychologie noch gar nicht als eine Garantie für die Authenticität und Objectivität derselben genommen werden, denn theils sollte sie wissen, daß der abstracte Verstand an sich gar nicht vor der Phantasie schützt, die vielmehr, wenn sie isolirt wird, oftmals ihre Energie für sich um so paradoxer zu entfalten strebt; theils daß vom Unglauben zum Aberglauben der Schritt nicht groß ist.

Weil der Traum in sich selbst keine Gewißheit hat, so bedarf er, für die Bestimmung seines Verhältnisses zur wirklichen Objectivität, der Auslegung durch das in dieser gegenwärtige wache Bewußtsein. Da ihm nun an sich schon, wenn er einigen Zusammenhang hat, ein Schließen zu Grunde liegt, so vermag er dem Denken allerdings Stoff zu geben; einen Stoff, der diesem jedoch außerdem gar nicht fehlt. Die ganze Traumexegese besteht darin, die mögliche Wirklichkeit in die Traumvorstellungen hineinzuerklären, was, bei der vielseitigen Anknüpfungsfähigkeit von Bildern an die reale Objectivität, nicht so schwer halten kann. J. U. Wirth in seiner trefflichen Monographie des thie-

rischen Magnetismus, Theorie des Somnambulismus, 1836, stellt für die Auslegung der visionairen Ahnung eine Dialektik auf, welche in der That auch schon dem Traum angehört und die wir z. B. in den Traumbüchern, welche bei dem Volk in Gebrauch waren und deren Inhalt, seit die Polizei sie unterdrückt, sich wenigstens traditionell erhält, ganz eben so wiederfinden. Es ist nämlich a) Form und Inhalt unmittelbar identisch, so daß dasselbe, was der Traum und wie er es darstellt, auch zum Inhalt der gemeinen Wirklichkeit wird; z. B. man träumt, an einem gewissen Ort einen Schatz zu finden. Das historische Factum, wenn es an sich unwahrscheinlich zufällig eintritt, ist dann nur Wiederholung des im Traum gesetzten. b) Die Form wird symbolisch, so daß sie zwar eine Analogie mit dem Inhalt hat, aber doch nicht unmittelbar ihn selbst, sondern nur mittelbar darstellt, Form und Inhalt somit unterschieden sind; z. B. es erblickt Jemand im Traum sich an einem offenen Grabe stehend und übersetzt sich erwachend diese Vorstellung in die Bedeutung seines nahen Todes. In den Traumbüchern finden wir hier besonders Thiere für die Symbolik aufgenommen, z. B. garstige Thiere, die man auf dem Schooß hält und hätschelt, bedeuten Laster, denen wir uns zu ergeben in Gefahr sind. c) Form und Inhalt trennen sich, so daß das Entgegengesetzte das Entgegengesetzte bedeutet. Eine Symbolik ist hier auch noch vorhanden, aber, wie man sieht, eine solche, welche die erstere und zweite Form der Vorbedeutung durch ihre conträre Interpretation zu negiren im Stande ist. Der Mechanismus der Traumbücher enthält unter dieser Kategorie viel Witziges, z. B. Geld bedeutet Zank, Läuse bedeuten Geld; eine Hochzeit sehen bedeutet Traurigkeit; eine Hinrichtung langes Leben; die eigene Vermählung Tod u. s. f. Diese Manier ist eigentlich die Selbstironisirung des Traumdeutens. — Wenn in der neueren Zeit wieder so viel von einer Symbolik des Traums die Rede ist, so scheint uns als Entschuldigung für die Emphase, womit man sie behandelt hat, das ethische Interesse der Selbsterkenntniß noch am ehesten genannt werden zu können. Man soll sich im Traum gleichsam in seiner unverhüllten Gestalt erblicken. Daß, da dasselbe Sub-

sei das träumende wie das wachende ist, der Traum uns allerdings Manches von uns zeigen kann, das wachend von uns übersehen wird, ist keine Frage; allein aus dem Begriff des Traums geht auch zur Genüge die unendliche Zufälligkeit, die darin herrscht, hervor, so daß die wache Besonnenheit doch endlich das Beste thun und den Ausschlag geben muß. Folglich ist es eine müßige Spielerei, sich, statt durch die thatsächliche Wirklichkeit, durch die trübe und für die Deutung so schlüpfrige Traumwelt belehren zu wollen. Die Auslegung wird auch glücklicherweise meist so ventilirt, daß aus dem Traum eben dasjenige herauskommt, was man, nach vernünftiger Ueberlegung, wirklich will. Der Philologe A. Wolf litt durchaus nicht, daß in seinem Hause gehabte Träume wiedererzählt werden durften, um ihnen so von vorn herein alle Bedeutungsmöglichkeit abzuschneiden. Träume können die Wahrheit sagen, aber auch wenn sie es thun, geschieht es, wie Shakespeare den Macbeth sagen läßt, zweideutig. Der wahrhaft religiöse Mensch, d. i. der, welcher die Freiheit um ihrer selbst willen liebt, wird sich an seine Träume gar nicht kehren, und wären sie noch so interessant, oder sollte er auch an einer zufälligen Einheit wirklicher Begegnisse mit gehabten Träumen sich als an einem Spiel ergötzen. Gibt man dem Traum einmal Gehör, so ist man schon ein Knecht des Aberglaubens und handelt nicht, wie man soll, aus freiem Entschluß, sondern wie ein durch ein Fatum bestimmter Heide. Wenn jetzt ein Feldherr einem feindlichen Heer eine Schlacht auf dem günstigsten Terrain zu liefern hätte; er träumte aber in der Nacht zuvor, als das Treffen beginnen soll, er werde es verlieren; soll oder würde er jetzt deswegen seine Position aufgeben? — Die unbestimmte, vieldeutige Bilderſprache des Traums aber als eine allverständliche, als eine urgeistige Pasilalie zu preisen und dagegen die Wortsprache sogar herunterzusetzen, das gehört wohl zu den größten Verirrungen Derer, welche jetzt die Apologie des Träumens übernommen haben. — Zu welch' kindischem Aberglauben diese Richtung kommen kann, zeigt das sehr gelehrte und fleißige Werk von Görres, die christliche Mystik, Regensburg 1836 ff. 4 Bde., worin mit dem größten unkritischen Aberglauben ein wahrhaft

heidnischer Aberglaube mit vieler Phantasie in ein seinsollendes System hinein geträumt ist.

II.

Das Traumwachen.

Der sogenannte prophetische Traum rückt die Unbestimmtheit des zerflossenen Träumens und die Bestimmtheit des wachen Bewußtseins am engsten an einander. Er ist der Uebergang zum Traumwachen. Jedoch ist dies qualitativ vom Träumen geschieden, denn es setzt sich das Wachen voraus und dies selbst geht in den Zustand des Traums ohne Schlaf über. Das unmittelbare Traumwachen ist:

1) die Ahnung; ein Außersichsein der Seele, das die Form des Insichseins, der Empfindung, hat.
2) Verdichtet sich der besondere Inhalt der Ahnung, überhaupt der träumerischen Anschauung während des Wachens bis zu einer Deutlichkeit, welche mit der der gemeinen Wirklichkeit identisch zu sein scheint und daher mit ihr verwechselt werden kann, so entsteht die Vision.
3) Die Vision schließt sich gegen die gemeine Wirklichkeit ab, obwohl sie deren Geltung annimmt, d. h. für sich denselben Grad von Realität zu haben scheint. Wenn aber die Vision in der Form der gemeinen Wirklichkeit mit dem Inhalt derselben neben ihr auftritt, so wird sie zum sogenannten zweiten Gesicht. — Als Ahnung gelangt die empfindungsvolle Unruhe noch nicht zur Production einer für sich selbstständigen Vorstellung, sondern heftet sich mehr an äußere Gegenstände; als Vision erzeugt sie ein förmliches Traumbild, welches den Menschen momentan seiner Umgebung vergessen läßt; als zweites Gesicht hat der Mensch die Vision ohne Ekstase mit nüchternem Bewußtsein. Es ist der Mangel an Bildung des Denkens, der diese phantastischen Formen des Geistes begünstigt; mit der steigenden und sich weiter verbreitenden Aufklärung verschwinden sie wie die Gespenster von selbst.

1) Die Ahnung.

Der Geist als Seele ist die unmittelbare Totalität aller sowohl von Außen nach Innen sich vergeistenden, als von Innen nach Außen sich verleiblichenden Empfindungen. Er ist dies, ohne daß der gesammte Inhalt seines Empfindens ihm bestimmter Weise zum Gegenstand seines Bewußtseins wird. Es kann daher die **Vermittelung** der für sein Bewußtsein gegebenen, unmittelbaren Empfindung ihm entgehen. Ein an sich in ihm gesetztes **Dasein** oder ein ihn berührendes **Werden** kann sich daher in ihm äußern. Alle Veränderungen, welche die Welt im Allgemeinen erfährt, werden an sich auch zu Veränderungen der besonderen Welt von Empfindungen und Vorstellungen, worin er heimisch ist. Die Bestimmtheit des unbestimmten Auffassens des Werdenden kann im Einzelnen verschiedene Stufen haben. a) Er empfindet eine **unbestimmte** Unruhe, welche ihn von einem Ort zum anderen treibt, die er, eben weil das Gefühl fixirt ist, durch keine Reflexion niederzudenken vermag und wodurch er vielleicht theils einer Gefahr entgeht, z. B. dem Einsturz einer Zimmerdecke über dem Bett, worin er schlief; theils einem Anderen in einer gefährlichen Lage hülfreich sein kann u. s. f. Die Psychologie hat, weil solch' wundersame Fügungen vorkommen, die Reflexion auf die **Vorsehung Gottes**, welcher für seine Zwecke solche Unruhe gleichsam veranstalte, von sich auszuschließen. Sie hat sich also frommer Ergießungen über solche Vorgänge zu enthalten und vielmehr die Begreiflichkeit derselben anzustreben. Daß nun in solchem Fall magnetische, elektrische Effecte, daß in ihrem Causalnexus unserem Bewußtsein entschlüpfende Wahrnehmungen u. s. f. das unbestimmte **Vorgefühl** erregen, scheint, wie sich später bei dem Begriff des Somnambulismus bis zur Evidenz zeigen läßt, sehr wahrscheinlich. b) In dem Vorgefühl ist der Inhalt desselben noch nicht bestimmt; es stellt sich nur als eine objectlose Aufregung dar. Kommt es zu einem Inhalt, aber auch nur im Besonderen, so ergibt sich eine **bestimmte Unbestimmtheit**, z. B. man erwartet eine Ueberraschung, etwa durch den Besuch eines Freundes; aber welches, kann man nicht sagen. Man

drückt sich dann aus: es sei einem so zu Muth, als ob heute das und das sich ereignen werde. Allein die subjective Gewißheit hat sich noch nicht vollendet. Dies nebulose Empfinden ist die gewöhnliche Ahnung. Sie bleibt schlechthin zufällig und der Mensch dichtet sich gewöhnlich erst ex eventu in den Zusammenhang des Gefühls und der Thatsachen hinein. c) Kommt es zur bestimmten Bestimmtheit, d. h. stellt sich der Inhalt der Empfindung in seiner Einzelheit als dieser dar, so wird durch solche Entschiedenheit der Objectivität auch die der Subjectivität vermittelt. Die Ahnung kann nun in ihrer Gewißheit zur Voraussage werden, welche z. B. diesen Brief, diesen Freund auf diesen Tag erwartet. Und natürlich kann dergleichen eben sowohl eintreffen, als ein vorbedeutender Traum, denn wie J. U. Wirth sehr gut in seinem schon berührten Werk auseinandersetzt, es liegt solchen Vorherbestimmungen des Factischen ein Schluß zu Grunde, der von Prämissen der Wirklichkeit ausgeht. Bei dem Vorgefühl wirkt nur die Affection der Empfindung; hier ist das in die Empfindung verhüllte, nicht aus ihr als ihr Archäus für sich heraustretende Denken das Princip der Perspective in die Zukunft. Die Nichtbeachtung des Denkens läßt die Ahnung als etwas Außerordentliches erscheinen, was sie an sich nicht ist. — Was nun Wunderbares davon durch Wundersüchtige erzählt werden mag, damit mag es dieselbe Bewandtniß haben, wie mit den Weihgeschenken der aus Schiffbruch Geretteten, welche der Melier Diagoras, der erste Atheist unter den Griechischen Philosophen, in Samothrake aufgehängt fand. Er meinte nämlich, daß, wenn auch von Allen, welche gleichfalls Gelübde gethan hätten und doch untergegangen wären, Denkmale im Tempel hingen, diese an Anzahl jene wohl übertreffen würden. — Ueber die Art und Weise, wie die Ahnung und der Traum mit dem Omen zusammenhängen, ist meine Naturreligion, 1831, S. 100 ff. nachzusehen. — Eine vortreffliche, auch durch die Klarheit der Darstellung und sorgfältige Wahl der Beispiele sich auszeichnende Entwicklung dieses Gebietes des magischen Seelenlebens enthält das Werk von J. Fischer: der Somnambulismus, Basel 1839, ff., 3 Bde.

2) Die Vision.

Ist in der Ahnung das Empfinden die Weise der Seele, so wird die in sich brütende Innerlichkeit derselben zur Vision, wenn der bestimmte Inhalt durch die, ihrem Begriff nach hier vorauszusetzende, Phantasie zur Anschaulichkeit eines Bildes concentrirt und dies Bild vom Subject irrthümlich als eine wahrhafte Objectivität für es gesetzt wird. In der völlig bestimmten Ahnung liegt also die Vision schon so gut als fertig da, nur daß für dieselbe die Beziehung auf die Zukunft gleichgültig wird. Die Vision kann nicht erst unter dem Begriff der Phantasie abgehandelt werden, denn obwohl diese für die formelle Seite derselben, wie im Träumen, das vermittelnde Element ausmacht, so ist doch das ursprünglich Charakteristische der Vision das Träumen während des Wachens, folglich der systematische Ort ihres Begriffs unter der Kategorie der Entzweiung des Geistes mit seiner Natürlichkeit, des Ringens, aus der unmittelbaren Gebundenheit derselben herauszugehen. Die freie Phantasie kann dem Inhalt nach dasselbe hervorbringen, was auch den der Vision ausmacht. Allein ihr Produciren wird von dem Urtheil des bei sich seienden Geistes begleitet, indeß er in der Vision außer sich ist und sie als Erscheinung von der übrigen Objectivität nicht unterscheidet, zumal sie gewöhnlich von Hallucinationen begleitet wird.

Da nun die Vision nichts ist als ein wachend geträumter Traum, so unterscheidet sie sich zunächst der Form nach gar nicht von ihm. Alle Sinnorgane, Gehör, Gesicht, Geruch u. s. f. können dabei erregt werden. Ja, es wird von den Visionairs gegessen und getrunken, wovon in fast allen Geschichten von Visionairen, z. B. in Suso's, des trefflichen Deutschen Mystikers Leben, allein schon mehre Beispiele vorkommen; es wird ihm von Engeln ein Körbchen mit Erdbeeren gebracht u. s. f. — Eben so wenig unterscheidet sich die Vision dem Inhalt nach vom Traum. Alle Elemente der wachen Wirklichkeit reflectiren sich in ihrer Fata Morgana. Man könnte hier nur die allen Menschen ohne Weiteres zugängliche und die phantastisch transcendente Wirklichkeit unterscheiden, welche beide jedoch auch im Traum theils gesondert, theils vermischt vorkommen. Z. B. wenn Goethe, als er bei

Straßburg von der ächt Wakefield'schen Predigerfamilie geschieden war, sich auf der Landstraße zu Pferde in hechtgrauem Anzug erblickte, wie er sich acht Jahre später wirklich darauf fand, so ist in dieser Vision, sie selbst ausgenommen, in Form und Bedeutung nichts von der sonstigen Objectivität Abweichendes enthalten und sie rangirt sich ohne Anstoß in dieselbe ein. Das sich selbst Sehen, wovon Goethe auch im Wilhelm Meister Gebrauch gemacht hat, hat zu den Sagen von Doppelgängern Veranlassung gegeben. — Wenn dagegen Verstorbene, wenn Heilige, Engel, wenn die Mutter Maria, ja Christus selbst, dem Visionair zur Erscheinung kommen, so ist dergleichen zwar auch Inhalt unseres Vorstellens, — und dadurch wird die Vision, wie sogleich zu entwickeln, begreiflich —, allein es ist doch ein als reales Phänomen, wie die Vision es vorspiegelt, nicht in dem gewöhnlichen Diesseits vorkommendes Factum. Hier liegt nun in unserer dermaligen Psychologie ein großer Dissensus. Wird das salbungsvolle Anekdotenerzählen von Visionen für Wissenschaft gehalten, so ist das Begreifen überflüssig; wird aber dies versucht, so widerspricht es der katholisirenden Richtung, welche in den Visionen Manifestationen des sogenannten Jenseits erblickt. J. U. Wirth hat in dem mehrfach erwähnten Buch, F. Fischer ebenfalls a. a. O. vortrefflich nachgewiesen, wie das sogenannte Geistersehen mit magnetischen Zuständen einerseits, mit dem Wahnsinn andererseits, zusammenhängt. Jedoch ist schon die Vision an sich der Boden, auf welchem die von ihm entwickelte Dialektik vorkommt, so daß der Somnambulismus diese Seelengestalt eben so in sich aufnimmt, als das Traumwachen den Traum, denn im Begriff des Schlafwachens an sich liegt ein solches Schauen eines imaginirten Jenseits nicht.

Es kann also vom Kranken, vom Visionair: a) ein Geist gesehen d. h. imaginirt werden; die subjective Imagination, die aber als träumende begrifflos bleibt, gibt ihrer Anschauung die Geltung der objectiven Realität. Wenn ein Geist geschaut wird, so kann die Einheit ihrer Natur nach zur schlechten Vielheit werden. Es erscheinen der Phantasie unbestimmt viele Geister. Jenes Fräulein Concorde, von der in dem Anhange zur zweiten Aus-

gabe der Schubertschen Symbolik des Traums die Rede ist, sah ein altes Schloß in seinen verschiedenen Stockwerken mit Geistern bevölkert, die wie in einem Zuchthause vertheilt waren und sich sehr mannigfaltig beschäftigten. — Die Vielheit nöthigt, um aufgefaßt werden zu können, von selbst wieder zur Reduction auf die Einheit. Die Geister werden also in ihrem Reiche in Classen, Gruppen, Mansionen, Bleibstätten, übersichtlich geordnet. Die Reisen in diesem Jenseits der Phantasie, wie Swedenborg und Andere sie gemacht haben, also die Bewegung der Vision von einem Object zu einem andern, sind hier uralte Täuschungen, Vorstellungen eines nur inneren Vorgangs als eines an sich seienden äußeren. Auch die Wilden stellen sich sehr naiv vor, daß ihre Seele während des Träumens reise; auch, daß die Seele des Zauberers, der im Zauberschlaf todtähnlich daliegt, umherschweife, um Verlorenes wieder zu entdecken u. dgl. — b) In dem vermeinten Schauen der Geister und in dem Wechsel der als jenseits vorgestellten Localität ist noch die Objectivität als solche erhalten. Wenn aber aus dem ethischen Leben des Subjects heraus das Positive als ein Schutzgeist, als ein guter Genius, als Agathodämon, das Negative als ein diabolisches Wesen, als Kakodämon, hypostasirt wird, so fängt die Persönlichkeit an, sich in sich zu zerspalten, und das Traumwachen macht dann den Uebergang zu einer wahrhaften Erkrankung des Selbstgefühls. — c) Verschwindet die imaginative Objectivität der Hypostase und hypostasirt das visionaire Subject sich selbst, ein Act, der wiederum von der Einheit zur unbestimmten Vielheit fortgehen kann, so ist das Subject nicht blos in sich selbst entzweiet, sondern es ist seinem wirklichen Selbstgefühl völlig entfremdet und verwandelt sich in Gebärde, Stimme und Benehmen in das früher von ihm noch als außer ihm vorgestellte Wesen, das alle möglichen Formen annehmen und, wie in der Lykanthropie u. s. f., auch ein thierisches sein kann. Diese Metamorphose ist das Besessensein, von welchem in neuerer Zeit das sogenannte Mädchen von Orlach ein interessantes Beispiel.

Daß die Vision eben sowohl als der Traum eine sehr ernste Seite hat, soll gar nicht geleugnet werden, denn, wie dieser,

Raum nach nahes aber der Zeit nach etwas später eintretendes Factum inmitten der gewöhnlichen Wirklichkeit und auch in derselben Gewöhnlichkeit der Form der Erscheinung geschauet. Der Ahnung für sich fehlt die Deutlichkeit der unmittelbaren Objectivität; in der Vision ist diese vorhanden, allein ihre Conturen sind oft weich und werden oft durch einen transcendenten Schimmer aus der gemeinen Wirklichkeit herausgerückt. Im zweiten Gesicht ist weder etwas Phantastisches, noch etwas unbestimmt Ahnungsvolles. Man erblickt ein fernes Gebäude in Brand; man sieht Jemand in der Ferne auf der Reise von seinem Pferde stürzen; man sieht Jemand, der unmittelbar gegenwärtig, im Sarge; man erblickt zwei Personen in einem bräutlichen Verhältniß u. s. f. Der Inhalt des zweiten Gesichts ist immer die dem Individuum auf's Innigste inhärirende Geschichte seiner selbst und seiner Umgebung. Es ist nichts Anderes, als ein, so zu sagen, nüchternes und doch höchst intensives mit einem leichten Augenkrampf verbundenes Traumwachen. Was das Eintreffen solcher Gesichte, ihre Bewährung durch die historische Objectivität, betrifft, so ist alles das dafür und dagegen zu sagen, was auch über den Traum in dieser Hinsicht gesagt werden kann.

In einem so einfachen, dem complicirten Leben der Weltgeschichte abgewandten Dasein, wie das mancher Gebirgsthäler, mancher Inseln ist, kann eine solche objective Verdichtung der empfindenden Phantasie sogar endemisch und erblich werden, wie in dem schon mehrfach erwähnten Steinthal bei Straßburg, dessen stille Abgeschiedenheit Oberlin selbst als ein ätiologisches Moment der sogenannten Gabe des Gesichts ansah, in manchen Gegenden Irlands, auf den um Englands Nordküste herumgelegenen Eilanden u. s. w. Die Einförmigkeit, Enghheit des ganzen Zustandes, die bis in's Einzelne gehende Bekanntschaft eines Jeden mit Jedem, eine gewisse nervöse Reizbarkeit, ein dumpfes Brüten des Gemüths, begünstigt hier die Entwicklung des lebhaftesten, aber bei der Einfachheit des ganzen Daseins, phantasielosen Traumwachens. An sich ist dasselbe ein unwillkürliches. Wird es willkürlich hervorgezwungen, so gleitet es leicht in Selbsttäuschung und von dieser in gemeinen Betrug über. Manche dieser Seher,

welche für Geld Gesichte hatten, erlangten eine vorübergehende Celebrität, z. B. Campbell zu London am Anfang des vorigen Jahrhunderts, dessen Geschichte Horst in der Encyklopädie von Ersch und Gruber beschrieben hat. Die Symbolik der Deuteroskopie zeigt recht deutlich den großen Antheil, welchen die subjective Phantasie an ihrer Bildung hat.

Das zweite Gesicht hängt unstreitig mit somnambulen Bestimmungen zusammen; sein Fernempfinden muß, namentlich in seiner heimathlichen Energie, dadurch erklärt werden. Der psychische Rapport unter so eng zusammenlebenden Menschen, bei welchen die Nachtseite der Psyche noch nicht durch eine, das Cerebralleben vorzugsweise beschäftigende, Cultur beeinträchtigt ist, kann sich hier noch mit der ganzen Wucht seiner Divinationen entladen. Auch werden zur Deuteroskopie geneigte Personen von glänzenden Flächen, Spiegeln, Metallknöpfen, lebhaft angezogen. Jemand erblickte in dem blankgescheuerten Messingknopf einer Thür seine Freunde jenseits des Meers. Der jüngere Carus erklärt aus solchem Zusammenhang das Entstehen der Sage von Zauberspiegeln, die über den Gesichtskreis hinausliegende Objecte nahe bringen sollen. An sich ist nichts im Spiegel zu sehen — aber man will etwas sehen. Nun kräuselt sich's erst wie ein Nebel, aus welchem alsbald Gestalten hervorzutreten scheinen, die aber vielmehr hineingeschaut werden. Die leere blanke Fläche ist nur ein Concentrationsmittel für die Phantasie.

III.

Das Schlafwachen.

Träumend schläft der Mensch; in der Ahnung, in der Vision und im zweiten Gesicht wacht er, träumt aber im Wachen; schläft er und wacht er zugleich, so erreicht die Entzweiung der in sich und außer sich seienden Seele ihren Gipfel. Diese Entzweiung ist der Somnambulismus. Was das Historische dieses Phänomens betrifft, so verweisen wir auf die kritische Geschichte desselben in Sachs natürlichem System der Medicin; außerdem aber, für die Berührungspuncte desselben mit der religiösen Exstase auf das schon erwähnte Buch von J. U. Wirth und von Fischer.

Ueber den thierischen Magnetismus als ärztliches Heilmittel zu urtheilen, gehört gar nicht hierher. Unsere Hauptaufgabe ist, dem Somnambulismus seine systematische Stellung in der Psychologie zu sichern. Der methodische Gang des Begriffs hat uns bis jetzt geführt, und, ob wir ihm treu gefolgt sind, muß sich nun daran zeigen, daß im Schlafwachen alle bisherigen Phänomene des Traumlebens der Seele sich wiederholen, aber natürlich in anderer Färbung und mit anderem Resultat. Es muß also zunächst der Traum in seiner einfachen Gestalt sich reproduciren; zweitens das Traumwachen in seinen verschiedenen Formen; drittens aber das Schlafwachen im Schlafen die volle Lebendigkeit des wachen Selbstbewußtseins, das sogenannte Hellsehen, entwickeln.

Man kann diese Unterschiede auch so ausdrücken. Der Somnambulismus fixirt sich 1) im Muskelsystem; 2) im sensibeln System; 3) in einem Zustand, in welchem Irritabilität und Sensibilität sich in gleicher Stärke durchdringen. Aber es ist wohl zu beachten, daß ein Individuum entweder auf einer dieser Stufen stehen bleiben, oder sie alle successiv durchlaufen oder endlich in einem periodischen Wechsel derselben sich einleben kann. Zu seiner inneren Bedingung hat aber der Somnambulismus, der äußerlich durch die Erregung des Muskelsystems erscheint, den Traum, der sich, mehr oder weniger in der Form eines Muskelkrampfes verwirklicht, so daß der Traumhandler zum Nachtwandler, zum eben so bewußtlosen Nachtarbeiter oder gar zum schlafenden Tagarbeiter wird. Mit diesem Zustand verschmelzen daher auch die mannigfaltigsten Formen epileptischer und kataleptischer Zustände überhaupt, von plötzlich vorübergehenden Zuckungen bis zur Tobsucht der Tanzwuth und monströsen Gliederbeweglichkeit des St. Veitstanzes. Daß aber in solchen Sprüngen, Verrenkungen, Windungen das Gesetz der Schwere nicht wunderbar negirt wird, zeigen thatsächlich die Akrobaten und Groteskkänzer, die durch die Sprossen einer Leiter kriechen, mit dem Fuß sich hinter dem Ohr krauen u. s. f. Der Effect des Mondlichts bei diesem Phänomen ist noch nicht erklärt. S. besonders die Geschichte einer classischen Mondsucht in Ideler's Biographien Geisteskranker, Berlin 1841, S. 63 ff. — Im Gegensatz zur

mechanischen Aufregung der Irritabilität versinkt im magnetischen Schlaf das Individuum in sich. Das reproductive System sucht sich zu entfalten, während das sensible theils seine Begleitung, theils seine Herrschaft anstrebt. Die Eigenthümlichkeit des magnetischen Schlafs besteht darin, daß während seiner Dauer der Mensch sich in seiner abgeschlossenen Particularität zu empfinden bekommt. Das Particulärste im Menschen ist aber seine Krankheit, sein Schmerz, ohne welchen er gar nicht in jenen Schlaf verfallen würde. Als ihn empfindend ist er der natürlichste Egoist, empfindet aber als solcher mit thierartigem Instinct das gegen sein Uebel reagirende Mittel, wenn er es schon einmal empfunden hat, oder wenn es sich in seiner Nähe befindet, wo er es gleichsam herauswittern kann. Der Mensch ist also in diesem Zustand zu einem Thier depotenzirt, welches seinen Instinct aussprechen kann. Das Träumen, das sich im Traum Bewegen, das Vorempfinden dessen, was in einem gegebenen Zustand uns wohlthun würde, dies Alles kommt auch im normalen Zustande vor, erscheint hier aber als Moment des kranken.

Der Somnambulismus wird erst dadurch zu einem Phänomen, welches mit dem Schein höherer Geistigkeit täuscht, daß der Somnambule in Rapport tritt, d. h. wenn der Schlaf nicht mechanisch durch das metallische Baquet, sondern organisch durch die Manipulation, durch den Strich des Magnetiseurs, hervorgebracht wird. Zu diesem steht nämlich der Kranke in einem Verhältniß totaler Abhängigkeit. Das Empfinden desselben wird sein Empfinden und Alles, was der Magnetiseur nicht zuvor durch sein Gefühl hat hindurchgehen lassen, bleibt gleichsam außerhalb des Somnambulen. Erst der Magnetiseur vermittelt ihm die Beziehung darauf. Es ist nun aber sehr zu unterscheiden zwischen den Empfindungen und Vorstellungen des Magnetiseurs und zwischen der aus dem Vorstellungskreise desselben entspringenden Interpretation der Empfindungen des Kranken. In dieser Hinsicht sind die Somnambulen gewöhnlich Producte ihrer Aerzte, wenn sie denselben an Bildung nachstehen; sind sie aber sehr gebildet und obenein sehr liebenswürdig, so können sie auch

dem Magnetiseur eine Auffassung einimpfen, von der aus er ihren Krankheitsproceß interpretirt.

Die hauptsächlichste Verwirrung aber wird in dem Begriff des Somnambulismus dadurch hervorgebracht, daß man zwischen ihm und seinen wohl gar bis zum Hellsehen sich steigernden Erscheinungen und zwischen den Zuständen, welche sich secundärer Weise damit verbinden können, nicht gehörig unterscheidet. Nicht nur alle Formen des Traums, der Ahnung, der Vision, des Traumhandelns integriren sich dem magnetischen Schlaf, sondern vorzüglich wichtig sind hier auch alle Formen der eigentlichen Seelenstörung. Wenn diese sich mit dem thierischen Magnetismus, mit dem Hellsehen vereinigen, entstehen erst die seltsamsten wahrhaft dämonischen Zustände des Menschen. Je kränker der Mensch wird, um so mehr steigert sich die Leichtigkeit solcher Complicationen; je mehr er gesundet, um so mehr tritt sie zurück und auch die exaltirte, oft sogar schöne, Lebhaftigkeit der Somnambulen verschwindet dann wieder.

Es ist übrigens eine völlige Verleugnung der durch die Wissenschaft bereits erreichten Einsicht in die Erzeugung ekstatisch-dämonischer Zustände und der mit ihnen gewöhnlich verbundenen Vorstellungen und Aeußerungsweisen derselben, wenn die blos imaginative Existenz von Geistern u. s. f. als eine objective Realität in dem Sinne behandelt wird, daß die Krankheit der sogenannten Besessenen d. h. epileptischer und kataleptischer, verrückter, auch wohl somnambuler Menschen, durch die Quälerei vorausgesetzter Geister verursacht sein soll. Bei dieser aller wissenschaftlichen Begründung entbehrenden Hypothese ist es consequent, wenn statt einer rationellen Cur das Gebet als magisches Pharmakon empfohlen wird. Es bedarf aber wohl nur einer kurzen Besinnung, um einzusehen, daß eine solche Vertauschung der Psychiatrie mit dem Exorcismus sofort auch zur Annahme der Seelmesse nöthigt und daß mit dieser wiederum die Priester im Römisch-katholischen Sinn nothwendig werden. Die große Menge von Schriften, welche in der letzteren Zeit uns wieder den Aberglauben an Gespenstergesindel als einen heiligen, sogar christlichen Glauben haben insinuiren wollen, hat

glücklicherweise eine confessionelle Unvereinbarkeit an sich. In dem streng mittelaltrigen Klosterjenseits eines Görres sieht Himmel und Hölle zwar analog, aber doch anders aus, als in dem rationalistisch-sentimentalen Jenseits einer Seherin von Prevorst, und wieder anders in dem labyrinthisch verworrenen, apokalyptischen eines Swedenborg, und wieder anders in dem protestantischen, aber katholisch tingirten eines Oberlin und Schubert, und wieder anders in den naturwüchsigen Phantasiereien eines Mädchens von Orlach u. s. w. Welcher Himmel und welche Hölle, welche Dämone und Geister sind nun die rechten — muß nun glücklicherweise gefragt werden. Welche Unzahl solcher Faseleien liefert nicht jedes größere Irrenhaus! Vgl. die gründlichen Abhandlungen von Strauß: zur Wissenschaft der Nachtseite der Natur in seinen Charakteristiken, Leipzig 1839, S. 301—404.

1) Das Traumhandeln.

Aus dem gewöhnlichen Traum heraus gehen Fäden in die Wirklichkeit hinüber, und ein höherer Grad der Lebhaftigkeit kann den Träumenden aus der passiven Ruhe des Schlafs zu einer gewissen äußeren Thätigkeit aufregen. Der Liebende, den im Traum ein Besuch der Geliebten entzückt, kann das Deckbett umarmen. Jemand, der Schiffbruch zu leiden träumt, kann sich an den Bettpfosten anklammern. — Der wache Mensch denkt in Worten; sein Vorstellungen- und Gedanken-Haben ist zugleich ein Sprechen. Die Geläufigkeit desselben kann also auch in den Traum übergehen. Der Träumer kann sprechen, ohne es selbst zu hören. Wird durch ein Fixiren der Versenkung des Träumenden in seine vorgestellte Welt das Nachtleben der Seele erhalten, aber zugleich nach Außen hin ihm ein Canal gegraben (durch Begünstigung der Thätigkeit der Gangliarnerven, was der Aberglaube des Volkes recht gut weiß, indem er eine Hand auf die Herzgrube gelegt haben will), wird also ein Gespräch mit ihm angeknüpft, so ist schon eine Gegenseitigkeit in Rede und Antwort möglich. — Endlich kann es zu einer vollständigen praktischen Ausführung des Traums kommen, ein Zustand,

der mit dem Wechselleben zwischen Mond und Erde einen noch nicht recht begriffenen Zusammenhang hat: das sogenannte Nacht- oder Mondwandeln. Ein Mensch steht aus dem Bett auf, zieht sich an, setzt sich hin, schreibt, macht die Bewegung eines Reitenden, eines sich Waschenden u. s. f. und schläft bei all diesem Handeln. Seine Erscheinung ist also die eines Wachenden, während er selbst in der That schläft und in die scheinbare Objectivität seines Traums verloren ist. Da nun die Thätigkeit der verschiedenen Sinnorgane sich hier in relativer Ruhe, in einem gewissen Scheintode befindet, Geruch, Geschmack, Gesicht, Gehör aufgehoben sind, so muß das Gemeingefühl und die krankhafte Erregung der Irritabilität um so energischer sein. Hieraus erklärt sich die Sicherheit der Nachtwandler, mit welcher sie klettern und die gefährlichsten Stellungen durchmachen, einerseits. Andererseits sind sie nicht sich selbst Gegenstand der Anschauung, haben also kein Urtheil über das Halsbrechende ihrer Situationen; für sie existirt nicht der Abgrund, wenn sie etwa auf dem Giebel eines hohen Daches sitzen; für sie ist nur die geträumte Objectivität vorhanden. Daß der Zuruf des Namens sie am leichtesten erweckt, erklärt sich aus der Natur des Namens, weil er nämlich die einfachste Abbreviatur eines Menschen ist. Geschlecht und Stand theilen wir mit Anderen, aber der Name ist unser untheilbarstes Eigenthum, unsere singulärste Individualität. Wenn alles Andere an unseren Ohren effectlos verhallt, unser Name schlägt wie ein Blitz in unser Bewußtsein. Selbst bei Thieren kann man ja die Macht dieser nominellen Individualisirung bemerken. — Wenn man seinen Namen vergißt, wie jener Hofrath, der in einer fremden Stadt so viel Visiten machte, daß er zuletzt den Lohnbedienten fragte, wie er selbst denn eigentlich heiße, so ist ein solches sich Abhandenkommen Verrücktheit. — Daß die Folge des plötzlichen Erwachens eines Nachtwandlers die gänzliche Haltungslosigkeit desselben ist, begreift sich aus dem Contrast der imaginirten Traumvorstellung und der realen Wirklichkeit. Auch der tief Träumende muß ja erwachend sich oft orientiren, ob er träume oder wache? Eine Wiedererinnerung an seinen Zustand hat der Nachtwandler nicht.

2) Der magnetische Schlaf.

Im Traumhandeln ist der Traum wesentlich; die Form aber, wie er sich in der mechanischen Aufspannung des Organismus darstellt, ist die des wachen Bewußtseins. — Wird dagegen durch die Erregung des Gemeingefühls ein Schlaf hervorgebracht, so ist derselbe zunächst traumlos. Die höhere Energie des Gemeingefühls beruht auf der erhöheten Thätigkeit der Gangliarnerven, denn an und für sich ist es beständig, auch während des Wachens, da. Wenn die von Spallanzani geblendeten Fledermäuse alle ihnen aufgestellte Hindernisse umflogen, wenn Blinde die Nähe einer Mauer, eines Loches vorfühlen, so ist dies die That des Gemeingefühls. Da der mit einer vollständigen Sinnigkeit ausgestattete Mensch sein Verhältniß zur Außenwelt stets durch die einzelnen Sinnorgane vermittelt, so kann sich das Gemeingefühl im wachen durch die mannigfachste Aufmerksamkeit zerstreuten Zustande nicht zu solcher Zartheit und Universalität, wie in einer Krankheit, welche die Absorbtion der besonderen Sinnesfunctionen in das Gemeingefühl zu ihrem Wesen hat, entfalten. Uebrigens kann ein solcher Schlaf theils auf natürlichem Wege bei krankhafter Affection des Nervenlebens von selbst entstehen: der Idiosomnambulismus; theils kann die Manipulation des psychisch-magnetischen Rapports ihn auf künstlichem Wege erzeugen. In den Phänomenen sind der natürliche und künstliche Somnambulismus nicht verschieden. — Das Wesentliche ist, daß in dem Zustande des Individuums eine entschiedene Polarität vorhanden ist. In dem sogenannten Metallfühlen, in der ehemaligen Rhabdomantie, äußert sich dieselbe sogar auf besondere Weise. Mineralische Gewässer, Metallmassen, dem Auge verborgen, werden von manchen Individuen empfunden. Bedenkt man, daß magnetische, elektrische, chemisch-galvanische Processe uns überall, so zu sagen, durch und durch umgeben; bedenkt man ferner, daß der menschliche Organismus die individuelle Totalität aller anderen Organismen und damit auch aller Elemente und Processe der unorganischen Natur ausmacht, so kann es wohl nicht auffallen, wenn manche Menschen durch ihre Einseitigkeit eine unmittelbare Correspondenz mit einzelnen Elementen und

Processen der unorganischen Natur zeigen. Bei der Seherin von *Prevorst* ward durch jedes Metall, durch jede Steinart, mit der man sie in Contact setzte, eine andere Wirkung hervorgebracht; Wohlbehagen, Krampf, Kopfschmerz u. dgl. m.

a) Das erste Moment des Somnambulismus, entstehe er *von selbst* oder werde er nun *Mesmerisch* durch Manipulation oder *Kiefer'sch* durch ein siderisches Verfahren am Baquet hervorgebracht, ist also ein Schlaf, in welchem das Gemeingefühl, während die Activität der Cerebralnerven abnimmt, durch die gesteigerte Thätigkeit der Gangliarnerven sich bis zu einem sogenannten *Allsinne* d. h. zu einer Contraction der außerdem an ihre verschiedenen Organe gebundenen Sinnigkeit ausbildet. *Steffens* (im Anhang der Carricaturen des Heiligsten, Th. 2. S. 702.) drückt dies pathetisch so aus: die Sonne des Gehirns geht unter und die Sterne des Abdomens gehen auf.

Der magnetische Schlaf und das mit ihm gesetzte Gemeingefühl streben die *Einheit* des Organismus mit sich an. Es ist möglich, daß dieser angenehme Schlaf auch im gesunden Zustande hervorgebracht wird. Ist aber das organische Leben krank, so wird nothwendigerweise nach der ersten Erquickung durch den Schlummer gerade im Gegensatz zur angestrebten Harmonie diese Krankhaftigkeit empfunden werden. Es wird also eine *Entzweiung* des Gemeingefühls und der krankhaften Empfindung eintreten.

Indem sie aber in ihrer *Isolirung* empfunden wird und der magnetische Schlaf sie aufzulösen anstrebt, erregt diese Spannung eine Unruhe des Geistes und Leibes, welche die Negation des Schmerzes wiederum zu negiren sucht. Die Reaction der *Totalität* des Lebens wird aus sich heraus getrieben, das dem kranken Zustand entsprechende *Heilmittel* zu finden, wiewohl dies nicht sogleich als Richtung auf ein einzelnes Ding, sondern zunächst nur als allgemeine *Tendenz* des Organismus genommen werden muß, die ihm auch ohne den Somnambulismus inwohnt. Eine solche Initiative der Selbstheilung, ein *Instinct* der Psyche für das ihr Angemessene, erklärt sich aus der festen *Gesetzmäßigkeit* des natürlichen Daseins einerseits und dem objectiven

universellen Zusammenhang desselben andererseits. Auch fehlt es ja nicht an Analogieen dafür aus dem wachen Zustande, und selbst die gemeinste Erfahrung von Hunger und Durst gehört hierher. Der Mensch hat freilich keinen Instinct, wie das Thier, aber im Zustand der magnetischen Gebundenheit entwickelt sich etwas demselben Analoges.

Diese Unruhe der Empfindung, durch welche das Leben sich mit mehr oder weniger Bestimmtheit auf das ihm Zuträgliche hinrichtet, entspricht der Ahnung des Traumwachens.

b) Die Ahnung hebt sich in der Vision auf. Der trübe Heilinstinct des Organismus wird parallel aus dem Zustand der suchenden Empfindung zur Deutlichkeit der Anschauung hinaufgehoben. Der Kranke erblickt also schlafend und im Schlaf träumend das Heilmittel. Die Form ist hier mit der des Traums identisch, allein es findet der Unterschied statt, daß der Inhalt des Träumens sich mit dem bestimmten Heilungsprocesse beschäftigt und der Schlafende sein Schauen ausspricht, wodurch eben der Schlaf den Charakter des Wachens annimmt. Das Sprechen ist hier keine besondere Erscheinung; sie ergab sich schon als ein Moment des Traumhandelns, und doch ist sie es, wodurch die somnambulen Zustände für die Auffassung so viel Seltsames haben.

Um nun zu begreifen, wie der Kranke aus seinem inneren Drange bis zur Objectivität des Schauens fortgehen und z. B. Kräuter beschreiben und den Ort angeben könne, wo sie stehen und wo er sie erblickt, ein sehr gewöhnliches Factum des Schlafwachens, muß an die Durchdringlichkeit der Materie erinnert werden; d. h. daran, daß die psychische Atmosphäre des Individuums nicht von den dasselbe unmittelbar umgebenden Raumschranken abgegrenzt wird. Das Materielle läßt die dynamischen und organischen Processe durch sich hindurchgehen. Schon im wachen Zustand ist ja das Sehen und Hören eine actio in distans; man bedenke nur, was es heißt, daß die Strahlen des Sirius oder eines anderen 2 Millionen Meilen weit entfernten himmlischen Körpers bis in unsere Gehirnnerven eindringen; was es heißt, daß die mannigfachsten nahen und fernen Töne in ein festverschlossenes Zimmer dringen u. s. w. Es ist daher wohl mög-

lich, daß, während die Sensibilität sich in dem Centrum der Nachtseite des Lebens zusammenschließt, das Fernempfinden einen uns im Wachen unmöglichen Grad erreicht, weil wir wachend die Cerebralnerven in Thätigkeit setzen und dadurch den Trieb des psychischen Lebens in seiner Unwillkürlichkeit beständig relativ paralysiren. Wie aber das sogenannte Fernsehen der Somnambulen eigentlich beschaffen sei, bis wie weit sich die Sphäre ihres Horizontes erstrecke, ist noch sehr zweifelhaft. Für Sehen müßte wohl nur Empfinden gesetzt werden und wenn ein Kranker in der Nähe, in seiner ihm heimathlichen Gegend Pflanzen, überhaupt Objecte schauet, so können dieselben offenbar als seinem psychischen Dasein unmittelbar, ohne sein ausdrückliches Bewußtsein auszumachen, doch inhärirende Elemente angesehen werden. Beschreibt der Kranke aber Objecte in einer Weise, wie sie mit seinem gesammten Bildungszustand unverträglich ist, oder verordnet er sich Mittel, welche ihn gar nicht unmittelbar berühren konnten, so kann der Grund davon nicht in ihm, sondern nur in einem so gebildeten Bewußtsein außer ihm gesucht werden. Hier ist der Quell vieler Täuschungen.

Dies Bewußtsein ist das des Arztes oder der Personen überhaupt, mit denen der Somnambule in Rapport steht. Dies Verhältniß ist in seiner Tiefe ganz mit demjenigen identisch, welches zwischen der Mutter und dem Embryo existirt. Es ist die Identität zweier Seelen, von denen die eine die wirkliche, active, selbstbewußte, die andere die nicht für sich selbstständige, passive, unbewußte ist. Der Magnetiseur muß den Willen der Heilung haben; sonst bleibt die Manipulation effectlos. Da das Denken Princip des Wollens ist, so geht durch das Gehirn die Spannung des Willens in die motorischen Nerven über, mittelst welcher der Magnetiseur sich in Rapport setzt. Nur darf nicht vergessen werden, daß der Somnambule das Formelle seiner Bildung in die Dumpfheit seines Zustandes mit hinüber nimmt. Die Empfindungen und Vorstellungen des Magnetiseurs werden durch die Vermittelung des psychischen Rapports mehr oder weniger auch zu denen des Magnetisirten. Das Umgekehrte findet nicht statt, denn der magnetisch Kranke ist nur schlafendes, also passives

leben. Für den Magnetiseur bleibt er deswegen ein Object der empirischen Beobachtung. Indem also das Empfinden und Vorstellen eines Anderen von dem Somnambulen in sein Empfinden und Vorstellen ganz unmittelbar aufgenommen wird, kann er auch sein eigenes Empfinden und Vorstellen mit dem fremden vermischen und verwechseln. Es ist daher beobachtet worden, daß die Kranken sich nach den Systemen ihrer Aerzte in ihren Selbstverordnungen richten, daß also die Ansicht des Arztes sich in den Somnambulen einschleicht; aber auch, daß derselbe ein doppeltes Verfahren einschlagen kann, ein eigenes und das des Magnetiseurs, zwischen welchen er alternirt.

c) Die Vision hebt sich im zweiten Gesicht auf, worin sie sich mit dem Element der Ahnung, der Vorempfindung, vereinigt, zugleich aber einen verständigen Charakter behält. Im magnetischen Schlaf reproducirt sich dies Moment als die Vorherbestimmung der Krisen. Der Kranke sagt die Zustände, in die er verfallen wird, vorher, und bestimmt zugleich ihre Termine und ihre Dauer, wobei jedoch, wie es in der Natur der Sache liegt, und die Erfahrung es bestätigt, große Täuschungen vorkommen. Das erste Moment des magnetischen Schlafs ist also die Empfindung des mit sich selbst entzweieten Lebens, deren Resultat der Heilinstinct ist. Das zweite Moment enthält die Fixirung und Anschauung des dadurch zum Bedürfniß gewordenen Heilmittels. Das dritte endlich betrifft den Proceß der Krankheit. Auch dies Moment hat seine Analogie in anderen Zuständen des wachen Bewußtseins, in welchem Kranke, besonders Sterbende, ihre Krisen, ihren Tod vorhersagen.

3) Das Hellsehen.

Alle bisher betrachteten Zustände haben nichts an sich, das nicht aus dem Begriff des Traums einerseits, dem der Krankheit andererseits begreiflich gemacht werden könnte. Aber der Somnambulismus erreicht auch durch die Vermittelung seiner quantitativen Steigerung einen Grad, in welchem er selbst als ein qualitativ anderer Zustand erscheint, der sich nicht blos auf das Erkennen der Krankheit, auf Selbstverordnungen und Vorhersage

der Krisen beschränkt, worin vielmehr das Leben des Geistes in seiner formellen Totalität sich manifestirt.

Schon als Phänomen, symptomatisch, zeigt sich dieser Zustand als ein anderer. Das Auge öffnet sich zuweilen, obwohl die Pupille nach Oben hingeschoben bleibt und nicht mit ihr gesehen wird. Die Wangen röthen sich leise. Eine sanfte Spannung schmeidigt den ganzen Leib. Das Wohlbehagen gibt der Stimme einen ungewöhnlichen Wohlklang und große Volubilität. Die Intelligenz des Kranken zeigt sich im Gespräch mit ihm von der vortheilhaftesten Seite. Nicht mit Unrecht hat man diese Metamorphose dem Sterben verglichen, wie auch Todte oft nach Ueberwindung des Kampfes zunächst eine selige Verklärtheit und anmuthige Kindlichkeit der Gesichtszüge zeigen. Die Expansion des psychischen Lebens ist in diesem Zustande eine bei weitem größere, als im gewöhnlichen Somnambulismus, und die Deutlichkeit der Anschauung scheint in der That nicht blos ein Fernempfinden, sondern ein vollkommenes Sehen zu sein. Daß die Materie psychisch durchdringlich ist, wurde gegen die atomistisch-hylozoistische Theorie schon oben erinnert. Daß also der Kranke die Annäherung des Arztes schon weit voraus fühlt, oder auch das Thun anderer mit ihm in Rapport stehender Personen, auch wenn sie nicht in demselben Zimmer sind, empfindend erkennt, ist nicht unmöglich. Daß aber der psychische Rapport räumlich unbegrenzt sei, ist, trotz des Zusammenhangs, worin das ganze Leben mit sich selbst steht, völlig unwahrscheinlich. Denn wenn der Geist freilich durch sein Vorstellen und Denken sich überall hinversetzen kann, so soll ja doch im Somnambulismus nicht blos die ideelle, subjectiv gesetzte Gegenwart, sondern eine unmittelbare Präsenz existiren. Wenn es also auch richtig ist, daß, wie Hegel sagt, der Somnambule nicht die Reihe der Vermittelungen zu durchgehen braucht, welche das Erkennen des wachen Bewußtseins bedingen und daß für ihn das räumliche Außereinander, die materielle Schiedniß, keine Realität hat, so folgt doch daraus noch keineswegs eine totale Negation der materiellen Schranke. Im Gegentheil muß dieselbe, weil der Geist mit seiner Leiblichkeit noch identisch ist, als

eine in dieser Hinsicht relative gesetzt werden. Was von den Somnambulen über ihren Zustand und dessen Heilung, über den Magnetiseur und das sie sonst umgebende Personal ausgesagt wird, hat immer noch einen Boden in ihnen; was aber darüber hinausgeht, darf wohl mit Recht großen Zweifeln unterliegen und wird oft das Product anderweiter Combinationen sein. Daß ein Somnambuler in Europa soll sehen können, was in Amerika sich befindet, ist eine abgeschmackte Illusion.

Das Schwierige für die Auffassung des Hellsehens liegt namentlich darin, daß der Somnambule: 1) sich selbst äußerlich ist. Er ist sich Gegenstand und doch nicht in der Weise des Bewußtseins. Er spricht über sich, ohne eine oder doch nur trübe Erinnerung beim Erwachen davon zu haben. 2) Er ist auch dem Magnetiseur, oder wer sonst mit ihm in Rapport steht, äußerlich. Er vernimmt die ihm vorgelegten Fragen. Aber zugleich ist er in der Empfindung der Anderen sich selbst empfindend. Es ist, als fragte er sich selbst. Man kann kaum sagen, daß die Empfindung, die Vorstellung eines Anderen zur seinigen wird; sie ist es schon. In dieser Unmittelbarkeit des mit Anderen sich identisch Fühlens liegt unstreitig der Grund zu so vielen Täuschungen; der Somnambule hat momentan durch den psychischen Rapport das Fremde als ein Eigenes.

Das Charakteristische des Hellsehens ist, daß in ihm nicht blos eine Rückerinnerung an die niederen Zustände vorhanden ist, sondern überhaupt sein vergangenes Leben, oft bis in das kleinste Detail hin, sich entblößt, welches dem Wachenden selbst als bestimmte Erinnerung ganz entschwunden ist. Es erklärt sich dies aus der früher entwickelten Idealität der Seele, welche nichts von ihren einmal gehegten Empfindungen und Vorstellungen verliert, obgleich dieselben, durch das Interesse anderer Gefühle und Vorstellungen verhüllt, für die wache, selbstbewußte Erinnerung völlig vernichtet zu sein scheinen. Der Geist gleicht hierin dem Abgrunde des Meers; die Wellen der Gegenwart spiegeln den stets wechselnden Himmel, aber in der Tiefe birgt es Fische, Muscheln, versunkene Schiffe, Gerippe u. s. f. Auch für dies Moment bietet der Traum eine Analogie, denn auch in ihm tauchen

längst abgestreifte Zustände, vergessene Verhältnisse, in einen Winkel des Bewußtseins geschobene Personen oft mit der lebendigsten Frische wieder hervor. So erklärt sich denn auch, daß Somnambule Kenntnisse z. B. in Sprachen zeigen, welche wachend, wo sie von anderen Intentionen erfüllt sind, ihnen nicht zu Gebot stehen. Es ist aber auch möglich, daß die Kenntnisse und Fertigkeiten der Personen, welche mit ihnen in Rapport stehen, mit den ihrigen sich mischen. Es ist gewiß höchst charakteristisch, daß die Seherin von Prevorst (2te Ausgabe), als sie in einer Vision eine Freundin zu erblicken wähnte, welche ihr mit ihrem, der Seherin, verstorbenen Kinde entgegenkam, eine Cantate sprach, in deren Diction und Modulation die Manier ihres Arztes, Justinus Kerner, eben so unverkennbar ist, als in der Geschichte jenes somnambulen Bauermädchens in München, die Franz v. Baader im zweiten Theil seiner gesammelten Schriften Münster 1832, S. 238 hat abdrucken lassen, die Dämonomagie desselben sich abspiegelt. Das Mädchen litt offenbar an einem Anfall von Nymphomanie; der für sie furchtbarste der dreizehn Dämone, welche sie plagten, und von denen einer kniff, ein anderer im Rücken sägte u. s. f., war der, welcher sie zur Wollust zu verführen suchte. Nun ward sie nach dem Namen ihrer Peiniger gefragt. Nach einigem Widerstreben nannte sie dieselben S. 247, und eine Analyse derselben ergab Hebräische und Chaldäische Elemente! Wie kam das einfache Bauermädchen zu solcher Dämonenkunde? Offenbar nur durch ihre Befrager.

Wie verständig, ja geistreich auch die Somnambulen sich zeigen mögen, so ist es doch ein Mißverstand, wenn man Erweiterung der Wissenschaft durch sie selbst, nicht durch ihre Beobachtung, oder gar Offenbarungen über das Wesen Gottes von ihnen erwartet. In diesen Sphären bleibt das Hellsehen immer dunkel, und die Kritik des wachen Bewußtseins hat erst über den Gehalt solcher Traumweisheit zu entscheiden, d. h. die ihrer selbst bewußte Vernunft bleibt das Maaß der unbewußten Geistigkeit. Daß in dem Zustande des Hellsehens der Mensch häufig ein reineres Gemüth, einen gewissen Adel der Seele zeigt, darf ebenfalls nicht als etwas Religiöses genommen werden. Denn

da sein Zustand ein Product der natürlichen Nothwendigkeit, nicht der sich selbst bestimmenden Freiheit ist, so kann aus solchen Phänomenen nur die Möglichkeit einer solchen Erhebung für das wache Bewußtsein, nichts weiter, erschlossen werden. Die Beweglichkeit der Intelligenz während des Hellsehens und der Umstand, daß sie nicht erst die Reihe der das gewöhnliche Erkennen bedingenden Vermittelungen zu durchlaufen hat, sondern in ihrem Horizonte das Object in seiner unmittelbaren Deutlichkeit, Sinnlichkeit erfaßt, darf über den Mangel der wahren, selbstbewußten Freiheit nicht täuschen. Steigert sich der Contrast der somnambulen Stimmung gegen die des wachen Bewußtseins bis zum Widerspruch, so ist auch eine solche Opposition innerhalb des gewöhnlichen Traumlebens uns schon vorgekommen, und selbst für das gemeinwache Dasein ist eine solche durch den Gegensatz gegen sich entstehende Verdoppelung sehr häufig, so daß man einen und denselben Menschen in verschiedenen Zuständen, wie man sich wohl ausdrückt, gar nicht wieder erkennt.

Die höchste Spitze des Hellsehens scheint der Zustand zu sein, in welchem der Organismus des Kranken ihm selbst durchsichtig zu sein scheint; er erblickt das Blut in seinen Adern fließen, sieht die Organe u. s. f., beschreibt anatomisch genau das Herz, die Leber u. s. f., d. h. er stellt es sich so vor. Hier scheint also die Leiblichkeit und Geistigkeit, die im Schlafwachen unmittelbar Eines sind, ihre Einheit auseinanderfallen zu lassen und ein Zustand einzutreten, der wohl mit dem des Sterbens große Verwandtschaft hätte, wenn nämlich diese Anschauung mehr als ein Product der Phantasie wäre. — Eine höhere Entzweiung des Schlafens und Wachens, als das Hellsehen, ist nicht möglich, und dieser Zustand ist, wie seinem Inhalt nach, dem wachen und gesunden Leben am fernsten, so eben demselben seiner Form nach am nächsten, denn die Reflexion der Psyche in sich ist darin scheinbar aus dem Versenktsein in ihre unmittelbare Leiblichkeit heraus und scheint als ein Selbst zu existiren. — Uebrigens ist zu bemerken, daß die Geschichte der Mystik längst zuvor, ehe der Mesmerismus den Somnambulismus als Heilmethode zu gebrauchen versuchte, mehrfache Beispiele von dem erwähnten sich selbst

Organismus Durchsichtigsein erzählt. Unmöglich ist objectivem Verstande zu nehmen, wie allerdings die götterer des Somnambulismus gethan haben, sondern dies sogenannte Schauen war nichts, als die Phantasie der Kranken, die über ihre eigene Persönlichkeit brütete und sich in solche Vorstellungen ihres Körpers verlor. Man kann sich wohl aus der Art und Weise, wie die Bourignon z. B. sich den Leib des ersten Adam vorstellte und diese Phantastereien für Offenbarungen Gottes nahm, am Besten deutlich machen, wie sehr die Ausschweifungen der Einbildungskraft auch und vollends in Bezug auf den eigenen Körper bei solchen Kranken thätig sind. S. den Artikel Bourignon bei Bayle, dictionnaire historique-critique. Die Schwärmerin erblickte in dem Körper Adams und durch ihn die Gefäße und Ströme des Lichts, welches von Innen und Außen durch alle seine Poren und Adern drang. Diese trieben alle Arten des Flüssigen von den allerlebhaftesten und durchsichtigsten Farben, nicht allein von Wasser und Milch, sondern auch von Luft, Feuer und anderen Flüssigkeiten in dem Körper herum u. s. w. Aehnlich und oft anatomisch und physiologisch unmöglich sind die Beschreibungen der Somnambulen von ihrem Herzen, ihren Lungen, Eingeweiden u. s. f., wenn sie auch heut zu Tage nicht solche Wunderdinge vorbringen, wie der Adam der Bourignon zeigte, der z. B. statt der Zeugungsglieder eine wohlriechende Nase besaß.

Zweites Capitel.

Das Selbstgefühl.

Die Entzweiung des Geistes mit seiner Leiblichkeit existirt im Traumleben als die unmittelbare Production einer Objectivität, welche keine ist. Im Somnambulismus tritt die Richtung auf die wirkliche Objectivität ein, allein die Subjectivität ist darin die unwirkliche, nur formelle, in ihrem Thun nicht sich selbst präsente. Die Negation des Traumlebens

ist die Rückkehr des Geistes aus seiner wirklichkeitlosen Ob- und Subjectivität in sich als die den Gegensatz des Ob- und Subjectiven in sich vermittelnde Einheit. Insofern aber der Geist in noch nicht für ihn gesetzter Unterschiedenheit von seiner Natürlichkeit existirt, ist er auch als die unmittelbare negative Identität und Totalität seines Empfindens und Vorstellens vorerst Selbstgefühl, noch nicht der Begriff seiner Subjectivität oder Selbstbewußtsein. Von der unmittelbaren Idealität der Seele, welche den Uebergang aus ihrer Naturbestimmtheit in die unmittelbare Entzweiung mit derselben ausmacht, unterscheidet sich das Selbstgefühl dadurch, daß es den Gegensatz des einfachen Selbstes und der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Empfindungen enthält. Das Selbstgefühl ist daher in seiner Bestimmtheit immer ein besonderes, nämlich entweder das gesunde oder das kranke; das kranke aber ist die Möglichkeit, sich selbst aufzuheben und zum gesunden wiederherzustellen.

I.

Das gesunde Selbstgefühl.

Das gesunde Selbstgefühl ist die Reduction aller leiblichen Functionen zur Einheit der organischen Vitalität, so wie die in sich ungehemmte Flüssigkeit aller Acte der Intelligenz. Das Körperliche ist darin ungeschieden vom Geistigen, wie früher schon die Entäußerung des einen Elementes zur Existenz im anderen nachgewiesen worden. Die ungestörte Cooperation aller Organe der Leiblichkeit reflectirt sich im Selbstgefühl eben sowohl, als die geistige Harmonie. Das Wesen des Geistes ist, sich selbst zu setzen. Seine Gesundheit fordert aber den Wechsel der Vertiefung und Zerstreuung. Die Vertiefung fixirt die Aufmerksamkeit auf Ein Object, die Zerstreuung geht schnell von dem Erfassen eines Objectes zu dem eines anderen über. Mit einander wechselnd erhalten beide Zustände den Geist im Gleichmaaß des Insich- und des Außersichseins. Die extreme Herrschaft des einen oder anderen Zustandes bringt den Menschen in die Gefahr des Unzusammenhangs. Denn das stete Uebergehen von Object zu Object zersplittert die Intelligenz in eine schlechte Vielheit,

und das sich perennirend in Ein Object Hineingraben läßt endlich schwer den Rückweg zur übrigen Welt finden.

II.

Das kranke Selbstgefühl.

Die Selbstentzweiung des Selbstgefühls, werde sie nun ursprünglich durch die Leiblichkeit oder durch die Geistigkeit erzeugt, ist seine Erkrankung. Jede ist in beiden Elementen unseres Daseins zugleich. Diejenigen Krankheiten aber, für welche die Begründung zunächst vom Organismus ausgeht, Fieber, epileptische und kataleptische Paroxysmen, durch Trunkenheit oder Vergiftung oder durch Hypochondrie hervorgebrachte Zustände, sind auch zunächst durch äußerliche Reagentien zu bekämpfen und fallen der reinen Naturwissenschaft anheim. Gegenstand der Psychologie sind die Erkrankungen des Selbstgefühls, welche sich als Aufhebung der Allgemeinheit des Selbstgefühls, als Widerspruch der Intelligenz mit sich, entwickeln. Sie reflectiren sich ebenfalls in der Leiblichkeit, sollten auch die Spuren dieses Reflexes dem anatomischen Messer und dem Mikroskop entschlüpfen, welche immer erst den Cadaver, nicht das unmittelbare Leben in seinem Proceß vor sich haben. Der abstracte Materialismus, der jede geistige Erkrankung somatisch begründen will, vergißt, daß die Initiative allerdings auch in der verkehrten Richtung der Intelligenz liegen kann und daß dadurch sein Recht, die natürliche Mitleidenschaft, nicht aufgehoben wird. Der abstracte Spiritualismus vergißt dagegen, daß die leibliche Verstimmung und Desorganisation, Obstructionen, Infarcte, Cardialgien, Nervenleiden u. s. f., sich ihrerseits in die Sympathie des Geistes übersetzen müssen. Was für Einblicke läßt uns nicht unsere genauere Kenntniß der Spinalirritation und Spinalneurosen in die Gemüthskrankheiten hoffen! Der Widerspruch des menschlichen Geistes gegen den göttlichen durch das Böse ist allerdings Grund zahlloser Uebel; allein eine Theorie, welche jede Negation des gesunden Selbstgefühls durch die Sünde vermittelt wissen wollte, wäre in der That das System einer diabolischen Lieblosigkeit, die, in Selbsttäuschung befangen, sich mit der göttlichen Gerechtigkeit

verwechselte. In ihrem Gegensatz beharrend bleibt beiden Systemen die Möglichkeit, Instanzen gegeneinander aufzubringen, dem Materialismus durch Nachweis der abnormen oder zerstörten Organe, durch die Therapie der Geisteskrankheiten, die so viel rein äußerliche Mittel mit Erfolg anwendet u. s. f.; dem Spiritualismus durch Nachweis, daß Menschen mit abnormen oder zerstörten Organen, ja beinah zu Akephalen Gewordene, ihren Verstand unverletzt erhielten, daß viele Seelenstörungen auch durch ascetische Vermittelung gehoben worden u. s. f. Zuletzt flüchten sich beide auf denselben Standpunct des Nichtwissens, indem der Materialismus die Möglichkeit vorhandener nur nicht empirisch wahrnehmbarer, der Spiritualismus die Möglichkeit vorhandener, nur aus ihrer Heimlichkeit nicht offenbar gewordener Sünden, in tiefster Verborgenheit eiternder Laster voraussetzt, so daß ihn auch das von Friedreich gegen Heinroth angeführte Beispiel von dem Verrücktwerden der Gattin Lavater's, die einen so exemplarischen Wandel führte, nicht in Verlegenheit setzen wird. Uebrigens scheint die Psychologie auf diesem Gebiet die Nothwendigkeit der Vermittelung immer mehr zuzugestehen, wie die Anstrengungen von Groos, Blumröder u. A. zeigen. Daß der Geist an sich nicht erkranken kann, folgt aus seinem Begriff, freie Subjectivität zu sein, deren Unfreiheit immer nur eine relative ist. Die absolute würde die Unmöglichkeit der Erlösung bedingen. Der natürliche Organismus kann dagegen allerdings total erkranken, weil er sterben kann; der Geist aber als der in seiner Einzelheit zugleich allgemeine ist der unsterbliche.

Es ist mithin nun zu betrachten:

1) das kranke Selbstgefühl an sich;
2) der Unterschied desselben in sich;
3) der Proceß desselben.

1) Das kranke Selbstgefühl an sich.

Das Wesen der geistigen Erkrankung besteht darin, daß ein Moment der psychischen Totalität sich für sich fixirt und dadurch der Bewegung der Totalität, in welche es als eine aus ihr sich stets erzeugende und stets verschwindende Bestimmung verschlungen

sein sollte, als etwas Unorganisches gegenübertritt. Der Geist existirt seiner Wahrheit nach als in sich kreisende Vermittelung seiner mit sich selbst. Er subsumirt daher unaufhörlich alles Besondere unter das demselben immanente Allgemeine. Das gesunde Selbstgefühl ist sich des Widerspruchs bewußt und kann ihn aushalten. Die Heftigkeit, mit welcher derselbe empfunden wird, sei es im Nachdenken oder Handeln, kann allerdings das Urtheil herbeiführen, daß man schon auf der Grenze zwischen Vernunft und Unvernunft stehe. Allein eben das Urtheil, was man noch fällt, es sei, um wahnsinnig zu werden, beweist, daß man es noch nicht ist und sich als die Macht des noch nicht überwundenen Widerspruchs behauptet. Wo aber das Selbstgefühl seine Wirklichkeit an ein abstractes Element der Totalität und über solche Vereinseitigung sie selbst verliert, da setzt sich der Geist zu etwas Unmittelbarem, Seiendem herab, dem die Continuität mit der substantiellen, in sich reflectirten Allgemeinheit des Geistes fehlt. Es ist ein großes Verdienst Hegel's, für den Begriff der sogenannten Seelenstörungen den systematischen Ort ausgefunden zu haben. In der Psychologie sehr bewanderten, mit allen ihren Phänomenen empirisch genau vertrauten Philosophen, wie Beneke, blieb oft nichts Anderes übrig, als die Verzerrung des Geistes in einem Anhang zu behandeln, wogegen die Methode des Hegelschen Systems es möglich macht, das Negative als ein verschwindendes Moment der systematischen Totalität zu entwickeln. Aus diesem Begriff der Immanenz des Negativen wird sogleich völliger Unsinn gemacht, wenn man daraus folgert, daß also jeder Mensch verrückt werden müsse! *Μη γενοιτο!* Aber allerdings ist das Negative so zu verstehen, daß es immerfort als an sich seiende Thätigkeit existirt, welche in ihrer abnormen, monströsen Gestalt nur deßwegen nicht erscheint, weil sie fortwährend bezwungen und zur positiven Harmonie des Ganzen gebändigt wird. An sich ist sie die reale Möglichkeit, immer hervorzubrechen. Alle Geisteskrankheiten existiren im Vergessen, im Zorn, im Phantasiren, in der Trägheit u. s. w. als Ansatz beständig in uns. Die Wissenschaft setzt dies Moment auch für sich in seiner Einseitigkeit. Unstreitig sind nun die Psychologen

dadurch in Verlegenheit gesetzt, daß bei der Darstellung der Seelenkrankheiten der Begriff des vernünftig gebildeten Bewußtseins schon anticipirt werden muß. Die Wissenschaft muß sich aber für die Architektonik immer an die einfache Grundbestimmung des Begriffs halten, welche hier offenbar in der Ungeschiedenheit des Leiblichen und Geistigen besteht. Der Geist ringt sich aber aus seiner Leiblichkeit heraus, um, in Einheit mit ihr, sich in sich und durch sich zu bestimmen. Die Aetiologie der sogenannten Geistesstörungen führt im Detail sogar in alle Formen des objectiven und absoluten Geistes ein, indem dabei die Erziehung, Staatsverfassung, Religion, wissenschaftliche Aufklärung u. s. f. concurriren. In concreto hängt hier, wie überall, Alles mit Allem zusammen.

Die Erkrankung des Selbstgefühls bringt also eine Doppelwelt hervor, eine wahrhaft und eine scheinbar objective; aus der Differenz dieser Gegensätze ergibt sich der Unterschied in der Erkrankung, die am einfachsten als ein Rückfall in das Traumleben während des Wachens bezeichnet werden kann. Viele Seelenkranke haben auch, wenn sie aus ihren Anfällen wieder zu sich kommen, keine Erinnerung an das, was sie darin gesagt und gethan haben, und selbst die hartnäckige Schlaflosigkeit so vieler Verrückten erhöhet die Richtigkeit dieser Analogie.

2) Der Unterschied des kranken Selbstgefühls in sich.

Das kranke Selbstgefühl ist entweder ein solches, das, ohne positive Entgegensetzung gegen die wirkliche Objectivität, überhaupt der Mangel der Beziehung auf dieselbe, Blödsinn ist. — Oder es bezieht sich auf dieselbe, aber so, daß es eine nichtseiende Objectivität sich als reale Objectivität fixirt und dadurch mit der an sich seienden, wahrhaften Objectivität in Gegensatz tritt: die Verrücktheit. — Oder endlich es will eine unrealisirbare Vorstellung objectiviren, das Unmögliche möglich machen, empfindet aber die Unmöglichkeit seiner Verwirklichung und wird dadurch zur absoluten Negation seiner Existenz gebracht, welche in einer sinnlosen Thätigkeit sich bis zur Ohnmacht erschöpft: die Manie.

a) Der Blödsinn.

Der Blödsinn ist kein gesetzter Gegensatz gegen die vernünftige Wirklichkeit, sondern das unmittelbare Verschiedensein von ihr. Es ist für ihn als Zustand gleichgültig, ob er ein angeborener oder durch Altersschwäche, Ausschweifung in der Wollust und im Trunk, übermäßige Anstrengung u. s. f. vermittelter sei. Das Identische ist immer das Fehlen der geistigen Allgemeinheit. Der Blödsinnige ist daher in eine thierische Vereinzelung zurückgeworfen. Sein Zustand ist ein schlafartiges Vegetiren; unbehülflich, träge, fühllos, äußert er oft nicht einmal das Bedürfniß der Nahrung; er muß gefüttert werden; ja, der Cretinsäugling ist nicht selten zum Erfassen der Brustwarze unfähig! Der Unwissende kann belehrt, der Dumme klug gemacht werden, allein der Blödsinn ist, einmal habituell geworden, nur der mechanischen Dressur zugänglich. Seine Verthierung macht ihn von dem Eindruck des ihm sinnlich Gegenwärtigen abhängig, wodurch auch sein guter Localsinn begreiflich wird; hundeartig findet er sich zurecht und lebt in einer dem zur Vernunft Gebildeten fremden Sympathie mit dem Sinnlichen, welche zuweilen an den Somnambulismus erinnert. Pinel machte zuerst darauf aufmerksam, daß die starre Unthätigkeit der Idioten ihren Zustand verschlimmere, und gebrauchte sie in Bicêtre mit Erfolg bei Baumpflanzungen. Die Abulie oder Willenlosigkeit ist nicht eine besondere Gattung, nur eine mehr hervortretende Modification des Blödsinns, wofern sie nicht ein Product der Hypochondrie ist.

b) Die Verrücktheit.

Im Blödsinn ist das Selbstgefühl so gut als gar nicht vorhanden; höchstens äußert es sich vorübergehend in einem leichten, kraftlosen Aufbrausen. In der Verrücktheit existirt das Selbstgefühl, aber seine Wirklichkeit ist eine nur gemeinte. Es ist daher an sich mit der objectiven Wirklichkeit entzweiet; für es selbst aber hat nur die an sich nicht existirende Wirklichkeit Realität. Der Verrückte ist daher mit der wahrhaften Wirklichkeit außer Zusammenhang. Abgesehen von körperlichen Verletzungen

des Gehirns und des Rückenmarks, von Atonie der Muskeln, von organischen Fehlern, von Verstopfungen, unterdrückten Hautausschlägen u. s. f., welche dazu führen können, ist die Auffassung der geistigen Genesis des Verrücktseins durch die Dialektik der einzelnen Momente der Intelligenz sehr schwierig. Die Gesundheit des Geistes fordert, daß sie sich gegenseitig durchdringen; die Abstraction des einen Momentes von den übrigen darf also nicht zu einer spröden Isolirung desselben werden, sondern die Subjectivität muß, wie Hegel es ausdrückt, der herrschende Genius aller einzelnen Acte bleiben und ihren Unterschied von einander, wie ihre Beziehung auf einander beständig sich als der an und für sich freien Macht der ganzen Bewegung unterordnen.

Jedes Moment für sich ist daher die Möglichkeit, zu erkranken, d. h. seine Einheit mit sich und mit den übrigen Momenten aufzuheben. Man darf diese einzelnen Momente nicht als für sich existirende Kräfte ansehen, vielmehr sind sie das Thun des Einen Geistes, der für seinen Begriff die Totalität aller Momente nothwendig hat, der sie also beständig durchläuft, als erkrankender aber in der Dialektik zu stocken und sich an Ein Moment zu entäußern anfängt. Dies Eine absorbirt alsdann die anderen in sich. Somit fehlen dieselben nicht, allein sie sind nicht, was sie in der Gegenseitigkeit der systematisirenden Totalität sein sollen; sie sind in ihrem Standpunct verrückt. Im vernünftigen Zustande der Intelligenz treten die einzelnen Momente ebenfalls einseitig heraus; der Mathematiker z. B. übt im Rechnen das abstracte Denken; der Dichter im Schaffen die Phantasie u. s. f. Allein die Intelligenz kann sich willkürlich aus solcher einseitigen Vertiefung zurücknehmen und in der einen Thätigkeit zugleich die andere üben. Der Mathematiker, der eine complicirte Figur vor sich hat, bedarf der Phantasie; der Dichter, der einen Charakter zeichnet, bedarf des Verstandes. Das Krankhafte fängt also erst da an, wo diese Durchbringung der Momente aufhört.

Diese Auflösung der inneren Oekonomie der Intelligenz bildet den Anfang des Verrücktseins. Sie ist die Bedingung, ohne welche es unmöglich sein würde. Das Denken ist krank, wenn

das Beziehen des Einzelnen auf das Allgemeine aufhört; die Folge der Urtheillosigkeit ist das falsche Schließen oder das Aufhören des Schließens. So entsteht die Faselei. An einzelnen Vorstellungen, an einzelnen Gedanken fehlt es nicht, aber sie bleiben elementarisch; die innere Architektonik des Begriffs mangelt. Der Faselnde will nichts erkennen. Er wirft sich nur in einer bunten Mannigfaltigkeit herum. Wenn er fragt, so wartet er nicht die Antwort ab. Er ist immer aus dem, was ihn zu interessiren scheint, schon wieder heraus und mit etwas Anderem beschäftigt, das er aber eben so schnell fahren läßt, als er es aufnahm. Im Schwall seiner Geschwätzigkeit stürzen die Worte wie Regentropfen aus einer Wolke. Diese Zusammenhanglosigkeit des Denkens, die Schnelligkeit des Fortspringens von einer Halbheit zur andern, drückt sich auch oft in der körperlichen Ruhelosigkeit aus. Die Faselnden gehen unstät und richtungslos hin und her; heben Alles auf; rütteln an Allem; gesticuliren heftig; lachen viel u. dgl. m. — Die Phantasie erkrankt, wenn das Begreifen, Urtheilen und Schließen ihr nicht mehr immanent ist. Das Denken ist ihr organisches Maaß und ohne dasselbe schweift sie, sei es verschönernd, sei es verhäßlichend, in das Grenzenlose und in eine schlechte Vielheit von Gestalten aus. So entsteht die Phantasterei, welche die Objectivität nie, wie sie an sich ist, sondern immer in willkürlicher Verbildung, der sie sich aber nicht bewußt ist, auffaßt, oder auch ganz realitätlose Phantome erschafft. — Das Denken und Phantasiren hebt sich im praktischen Verhalten des Geistes auf. Leidenschaften, Zwecke sind ohne Phantasie und Verstand unmöglich. Wer z. B. leidenschaftlich liebt, hegt auch das Bild des Geliebten in sich u. s. f. Indem das praktische Verhalten das innerste Selbst des Menschen in sich schließt, so wird dadurch die Erkrankung eine ungleich tiefere, als da, wo die Desorganisation ohne ein solches Interesse ist. Allein die Zersplitterung des Denkens in der Faselei und die Diffluenz der Phantasie sind selten ohne einen praktischen Anhalt, und umgekehrt wirft sich die Form, in welcher sogenannte Gemüthskrankheiten im engeren Sinn sich darstellen, entweder auf die eine oder die andere Richtung der Intelligenz; es entsteht, weil

das Vorstellen und Denken dem Wollen immanent ist, eine Zerfallenheit der Phantasie und des Verstandes. Die praktischen Motive gehen übrigens in das Unendliche; der Geist kann sich das Gift seiner Zerstörung aus allem, auch dem göttlichsten Inhalt bereiten. Allerdings unterscheiden sich die Geschlechter hier im Allgemeinen; Frauen werden mehr aus Liebe, Männer mehr aus Stolz verrückt. Auch die Stände unterscheiden sich; Gelehrte werden mehr aus Grübelei, Soldaten mehr aus übertriebenem Ehrgeiz verrückt. Eben so die Zeiten; die französische Revolution enthielt ganz andere Elemente zum Verrücktwerden, als die Reformation. Ja die Weltgeschichte sondert hierin verschiedene Gebiete; in den Orientalischen Irrenhäusern sind die meisten Kranken durch Opium, Trunkenheit, Gift, Wollust und die Bastonade verrückt geworden; in Europa dagegen überwiegen geistige Motive. Die Hauptsache ist aber die eigene Dialektik des praktischen Verhaltens, das Umschlagen eines Extrems durch sich selbst in sein anderes; z. B. es glühet Jemand vor Philanthropie; er schmiedet tausend Pläne, die Menschheit zu beglücken; aber immer scheitert ihre Ausführung und nicht selten durch seine Kurzsichtigkeit, sein Ungeschick. Der Dünkel der allgemeinen Menschenliebe wirft daher einen eben so glühenden Haß auf die undankbare Menschheit, und der Menschenfreund wird ein Menschenfeind, der alle Gemeinschaft mit dem verruchten Geschlecht fliehet. Oder es will Jemand reich werden und wird es auch, hält sich nun aber erst für recht arm, knausert und darbt also; — denn wer ist reich? Ist es der, der zehntausend Thaler jährlicher Revenüen hat? Ach nein; wenn es noch zwanzigtausend wären. Aber hunderttausend? Dann vielleicht könnte man sich reich nennen; d. h. reich sein ist ein relativer Begriff; die Quantität ist keine wahrhafte Grenze, und der Verstand kann sich daher durch beständiges Hinausgehen über die gegebene Grenze recht bequem unglücklich und verrückt machen.

Die Eintheilung der Verrücktheit kann sich daher weder an die einzelnen Thätigkeiten des Geistes — denn sie gehen in einander über — noch an die besonderen Motive halten, denn sie laufen in's Unendliche. Nur der Gegensatz selbst zwischen dem

Subject und der Objectivität kann hier ein Princip werden. Es kann nämlich:

α) das Subject seine Entgegensetzung zur Objectivität empfinden, ohne das Bewußtsein ihres Unterschiedes zu verlieren: die Melancholie;

β) es kann das Bewußtsein des Unterschiedes seiner subjectiven Objectivität von der objectiven Objectivität verlieren: die Narrheit;

γ) es kann den Unterschied seiner sub- und objectiven Objectivität noch dunkel erkennen, zugleich aber die subjective Objectivität als die es einzig befriedigende realisiren wollen: der Wahnsinn.

α) Die Melancholie.

Die Hypochondrie kann zur völligen Melancholie sich ausbilden; getäuschte Hoffnung, herbe Verluste, resultatlose Thätigkeit u. s. f. können sie begründen. Immermann hat in seinen Epigonen in Herrmann's Geschichte, als dieser mit Johanna einen Incest begangen zu haben wähnt, diese Krankheit mit großer psychologischer Wahrheit geschildert. Sie besteht in der das Subject mit Ausschluß aller anderen Empfindungen erfüllenden Empfindung, daß das, was für es selbst als sein Höchstes sein sollte, nicht ist. Durch die Tiefe, mit welcher dieser Gegensatz empfunden wird, erzeugt sich ein thatloses Brüten, welches die abstracte Möglichkeit dessen, worin der Geist sein Interesse hat, gegen die Leerheit der Wirklichkeit hält und von dem Schmerz dieser Vergleichung gebrochen wird. Die Melancholie ist daher an sich schon

β) Die Narrheit.

Denn das Subject braucht nur das, was es als möglich in abstracto denkt, für sich seiner Meinung nach als wirklich in concreto zu setzen, so ist es aus der skeptisch herüber und hinüber gehenden Entzweiung heraus. Es ist reich, geehrt, weise, allmächtig; es ist, indem es seiner Einbildung die Bedeutung der Realität verleihet, in sich befriedigt und daher glücklich, sei es nun ein König oder ein Prophet oder, was bei Leuten von geringer

Bildung am häufigsten vorkommt, Gott selbst. — Doch gehören auch hierher die Selbstentfremdungen, welche das Subject durch **negative** Vorstellungen quälen. Es wird ein Schmerz empfunden und dieser in die Vorstellung übersetzt, von einem Thier im Magen, im Kopf u. s. f. gebissen zu werden; oder man glaubt, wie der Licentiat Vidriera, von welchem Cervantes erzählt, von Glas zu sein, fürchtet zu zerbrechen u. dgl.; man bildet sich ein, todt zu sein, wie jener französische Soldat, dessen **Ahrens** in seinem Cours de psychologie erwähnt, der seinen Leib für eine schlechte Maschine hielt, die man gemacht habe, seinen ehemaligen durch eine Kanonenkugel vernichteten nachzuahmen; man wird von höllischen Dämonen verfolgt u. s. f.

γ) Der Wahnsinn.

Die Narrheit fängt gewöhnlich als paradoxe **Grille** an; diese erhebt sich zu einer eigenthümlichen **Ansicht**, welche Andere, die ihr widersprechen, wie der Hochmuth des Subjects glaubt, nicht gehörig zu würdigen wissen; die Ansicht verliert durch die Gewöhnung an sie ihr Problematisches; sie wird die **Wahrheit** selbst, und Alles, was mit ihr in Verbindung treten kann, wird nun durch sie gefärbt. So entsteht ein idiosynkratischer Abgrund, um welchen herum übrigens noch eine gesunde Vegetation wuchern kann. Der Narr hat in seiner **fixen Idee** seine **Ausnahme** von dem *κοινος λογος;* er kann richtige Auffassung und Beurtheilung in Allem zeigen, was **jenseits seiner verkehrten Welt** liegt. Bis zu ihr hin erscheint er oft ganz verständig, an ihrer Grenze aber **springt** er ab. Innerhalb derselben kann er wieder die formelle Consequenz des Denkens zeigen. Der Narr ist daher der wahrhaften Objectivität durch seine imaginirte entgegengesetzt. Wenn aber das Subject aus der Vertiefung in seine verrückte Vorstellung zur Reflexion auf ihre Entgegensetzung gegen die Wirklichkeit zurückkehrt, jedoch von seiner Imagination nicht ablassen kann, so entsteht der Wahnsinn. Die Wirklichkeit ist für das Subject nicht die, welche sie sein sollte. Es kann aber die Wirklichkeit nicht fassen; sie scheint ihm unmöglich, obgleich sie wirklich ist. Es schlägt daher in eine entgegengesetzte Vor-

stellung über, fällt aber aus ihr, als einer bloßen Vorstellung, in den Gedanken der sein ganzes Selbst zertrümmernden Wirklichkeit zurück und nimmt vor dieser von Neuem die Flucht. Die Melancholie, ihr nagender Skepticismus, und die kategorische Assertion der Narrheit sind also hier identisch. Z. B. es verliert Jemand ein ungeheures Vermögen; er ist ein Bettler; aber eben dieser Zustand ruft die Reaction der Phantasie hervor, — wie bei Wezel in Sondershausen, der erst Gott zum Compagnon annahm und dann mit seiner eigenen Deification schloß. Der Vernichtete wirft sich in die Vorstellung, Mahomed oder sonst eine bedeutende Person zu sein; jedoch über dieser Einbildung schwebt das Schwert des Damokles und er erbebt in sich vor der mehr oder weniger bestimmten Erinnerung an die Nichtigkeit seiner Existenz. In diesem Kampf, das Wirkliche als ein Unwirkliches und das Mögliche als ein Wirkliches für sich zu setzen, zerrüttet sich der ganze Mensch.

c) Die Manie.

Der Widerspruch, daß das, was nicht sein sollte, ist, und daß das, was sein sollte, nicht ist, die Empfindung der Verzweiflung, macht den Menschen rasend. Die Furie des Wahnsinns, das Unmögliche zu realisiren, die ihm immanente wenn auch oft nur dunkle Erkenntniß der Unmöglichkeit der Realisirung, drängen das Subject zur Vernichtung seiner selbst wie alles Anderen. Die Intelligenz erscheint in diesem Zustande meistens als völlig aufgelöst; nicht der Aberwitz oder Wahnwitz des Narren, sondern die Unsinnigkeit (delirium) wird vernommen; Tollheit ist nichts Anderes, als die absolute Gedankenlosigkeit, welche das Fürsichsein des Subjects in seinem Denken ganz aufhebt; es werden nur zusammenhanglose Worte ausgestoßen; oft ist es nur ein Schreien und Brüllen. Die Muskelkraft gewinnt eine Riesenstärke. Die Rücksichtslosigkeit, mit welcher der Maniacus handelt, thut in dieser Hinsicht Wunder. Das Subject selbst empfindet in solchen Momenten die größte Befriedigung, denn es kommt in ihnen von sich los. Die Gewaltsamkeit des Raptus, der Tobsucht, worin es alle seine Kraft entfesselt, ist das Resultat

der vergeblichen Zerrissenheit seines Wahnsinns. Die Mordgier und die Neigung zum Selbstmord sind hier der wesentliche Reflex der Qual, zu existiren. Der Rasende will in seinem wüthenden Außersichsein seine Existenz von sich abschütteln. Viele Wahnsinnige erwarten daher ihre Anfälle mit geheimer Freude, weil sie in ihnen, in ihrer schrankenlosen Licenz, ihr wüstes Innere entäußern. — In Shakespeare's unsterblichen Dichtungen kann man fast alle Formen der Verrücktheit studiren. Namentlich ist der Wahnsinn Lear's in seiner Genesis wie in seiner Aufhebung unübertrefflich gezeichnet. Der große Dichter hat den Wahnsinn des alten Vaters und Königs, der uns das Blut erstarren macht, durch den erheuchelten Wahnsinn Edgar's, des armen Thoms, der immer friert, und durch die Weisheit des Narren recht hell beleuchtet, um durch die Oberfläche in die schwindelnde Tiefe der menschlichen Natur blicken zu lassen. S. die vortreffliche Analyse der Tragödie Lear in Rötscher's Abhandlungen zur Philosophie der Kunst, Berlin 1837, I.

3) Der Proceß des kranken Selbstgefühls.

Der Anfang der Erkrankung ist oft sehr schwer zu bestimmen, theils weil sie im Leiblichen und Geistigen zugleich existirt, sollte auch das eine oder andere die Initiative haben; theils weil die Erkrankung der Intelligenz oft so innig mit dem tiefsten Ernst der Wahrheit zusammenhängt, daß erst in den Consequenzen das Schauderhafte der irrthümlichen Prämissen offenbar wird. Der Affect der Leidenschaft, z. B. der maaßlose Zorn des Rachsüchtigen, ist an sich schon momentanes Irrsein. Die Disposition zur Erkrankung kann auch eine angeerbte sein, aber daraus folgt nicht die Nothwendigkeit, nur die Möglichkeit eines gleichen Schicksals.

Die Erkrankung selbst kann sogleich mit der einen oder andern Form beginnen und sich darin fixiren; aber sie kann auch in ihrem Verlauf den ganzen Cyklus der Formen, die wir kennen gelernt haben, durchgehen. Der Blödsinn ist häufig das Ende des in der Raserei die Kraft erschöpfenden Wahnsinns.

Die Manie kann sich periodisch gestalten; diese Perioden selbst sind aber individuell höchst verschieden. Im Allgemeinen steigert sich die Wuth während des Sommers; allein es kommt auch das Umgekehrte vor. Wo die Krankheit nicht unheilbar ist, pflegt ihr Verlauf durchschnittlich vier bis sechs Monat zu dauern.

III.

Wiederherstellung des kranken Selbstgefühls zur Gesundheit.

Ist der Widerspruch des Selbstgefühls ein totaler, so ist er unheilbar, wie im Blödsinn und bei manchen Krankheiten des Gehirns. Einen Knochensplitter kann man aus ihm herausnehmen, aber Gehirnschwämme u. dgl. nicht. Ist aber der Widerspruch nur das Fixiren eines Momentes der Totalität, in der Melancholie, in der eigentlichen Narrheit und im Wahnsinn, wo das Selbstgefühl nicht fehlt, wie im Blödsinn, sondern nur in seiner Allgemeinheit verrückt ist, so braucht auch das Subject nicht an ihm und mit ihm zu Grunde zu gehen. Denn — was auch bei dem für uns nicht Heilbaren vorausgesetzt werden muß — der Geist an sich bleibt die reale Möglichkeit der Vernunft. Er kann also das, was für ihn einstweilen eine Grenze ist, als Schranke erkennen und dadurch über sich selbst hinauskommen und sich in die Allgemeinheit des wirklichen d. h. des mit der objectiven Wirklichkeit übereinstimmenden Selbstgefühls zurückversetzen. Schon das Intermittiren der Verrücktheit beweist das an sich bei ihnen vorhandene Dasein der Vernunft. Viele Kranke empfinden ihre Anfälle vorher und bitten, sie in ihre Kammer zu führen, ihnen die Zwangsweste anzulegen u. s. f. Ja, es kommt Manie ohne Delirium vor. Der Mensch wird zur Raserei getrieben, zum Morde, auch dessen, was ihm sonst das Liebste, und weiß, daß er ras't, kann aber nicht die Herrschaft über sich gewinnen. Der Seelenkranke kann daher wohl streng, aber er soll nicht hündisch behandelt werden. Man kann ihm die Uebermacht zeigen, um seinen Stolz zu beugen, aber man darf ihm nicht die Achtung entziehen, denn er bleibt Mensch und kann zum

Begriff der Vernünftigkeit zurückkehren. Das Weitere über die Heilung gehört in die Pathologie und Therapie. Einen der wichtigsten Beiträge dazu liefert das Buch von **H. Damerow: über die relative Verbindung der Irren-Heil- und Pflege-Anstalten, in historisch-kritischer, so wie in moralischer, wissenschaftlicher und administrativer Beziehung. Leipzig 1840.** Die schwere Frage über die Bestimmung der Heilbarkeit und Unheilbarkeit, ein Unterschied, der zwei ganz verschiedene Classen von Pfleglingen begründet, ist darin nach allen Seiten hin verhandelt und S. 91—112 das Ideal eines Irrenarztes gezeichnet.

Fassen wir den Inhalt dieses ganzen Capitels noch einmal in seinem Zusammenhang zusammen. Das geistige Individuum ist von der Natur nicht nur an sich unterschieden, sondern unterscheidet auch sich selbst von ihr. Dies Unterscheiden ist unmittelbar die Existenz des Geistseins und das Individuum bezieht sich darin auf sich als einfaches, noch nicht durch den Begriff seiner selbst vermitteltes Fürsichsein. Allein es fühlt nicht nur überhaupt sich selbst, sondern es fühlt sich in seiner jedesmaligen bestimmten Zuständlichkeit, die im Allgemeinen nur eine dem Begriff des Individuums entsprechende oder demselben widersprechende Realität sein kann. Insofern nun das Individuum hemmunglos, ihm selbst unfühlbar, die äußerliche Empfindung vergeistigt, die innere verleiblicht, ist es gesund. Insofern dagegen in diesem Proceß sich eine Stockung erzeugt und das Individuum sich darin als ein mit sich selbst entzweietes sich empfindet, ist sein Selbstgefühl krank. Die sogenannte Gemüthsstörung oder Geisteskrankheit kann daher, ihrem ersten Ursprung nach, eben sowohl rein geistig, als rein körperlich sein. Da aber der wirkliche Mensch die Einheit des geistigen und leiblichen Daseins ist, so kann sie nach ihrer actuellen Existenz auch nur in dieser Einheit aufgefaßt werden. Folglich darf man sich auch nicht vorstellen, als wenn nur eines der Vermögen des Geistes, nur der Verstand, nur die Phantasie, nur der Wille, erkrankte, denn in jeder seiner Bestimmtheiten ist der Geist der ganze Geist. Das äußerliche Material aber, aus welchem er die Form entnimmt, in die er seine Erkrankung einkleidet, ist

Die Manie kann sich periodisch gestalten; diese Perioden selbst sind aber individuell höchst verschieden. Im Allgemeinen steigert sich die Wuth während des Sommers; allein es kommt auch das Umgekehrte vor. Wo die Krankheit nicht unheilbar ist, pflegt ihr Verlauf durchschnittlich vier bis sechs Monat zu dauern.

III.

Wiederherstellung des kranken Selbstgefühls zur Gesundheit.

Ist der Widerspruch des Selbstgefühls ein totaler, so ist er unheilbar, wie im Blödsinn und bei manchen Krankheiten des Gehirns. Einen Knochensplitter kann man aus ihm herausnehmen, aber Gehirnschwämme u. dgl. nicht. Ist aber der Widerspruch nur das Fixiren eines Momentes der Totalität, in der Melancholie, in der eigentlichen Narrheit und im Wahnsinn, wo das Selbstgefühl nicht fehlt, wie im Blödsinn, sondern nur in seiner Allgemeinheit verrückt ist, so braucht auch das Subject nicht an ihm und mit ihm zu Grunde zu gehen. Denn — was auch bei dem für uns nicht Heilbaren vorausgesetzt werden muß — der Geist an sich bleibt die reale Möglichkeit der Vernunft. Er kann also das, was für ihn einstweilen eine Grenze ist, als Schranke erkennen und dadurch über sich selbst hinauskommen und sich in die Allgemeinheit des wirklichen d. h. des mit der objectiven Wirklichkeit übereinstimmenden Selbstgefühls zurückversetzen. Schon das Intermittiren der Verrücktheit beweist das an sich bei ihnen vorhandene Dasein der Vernunft. Viele Kranke empfinden ihre Anfälle vorher und bitten, sie in ihre Kammer zu führen, ihnen die Zwangsweste anzulegen u. s. f. Ja, es kommt Manie ohne Delirium vor. Der Mensch wird zur Raserei getrieben, zum Morde, auch dessen, was ihm sonst das Liebste, und weiß, daß er ras't, kann aber nicht die Herrschaft über sich gewinnen. Der Seelenkranke kann daher wohl streng, aber er soll nicht hündisch behandelt werden. Man kann ihm die Uebermacht zeigen, um seinen Stolz zu beugen, aber man darf ihm nicht die Achtung entziehen, denn er bleibt Mensch und kann zum

Begriff der Vernünftigkeit zurückkehren. Das Weitere über die Heilung gehört in die Pathologie und Therapie. Einen der wichtigsten Beiträge dazu liefert das Buch von H. Damerow: über die relative Verbindung der Irren-Heil- und Pflege-Anstalten, in historisch-kritischer, so wie in moralischer, wissenschaftlicher und administrativer Beziehung. Leipzig 1840. Die schwere Frage über die Bestimmung der Heilbarkeit und Unheilbarkeit, ein Unterschied, der zwei ganz verschiedene Classen von Pfleglingen begründet, ist darin nach allen Seiten hin verhandelt und S. 91—112 das Ideal eines Irrenarztes gezeichnet.

Fassen wir den Inhalt dieses ganzen Capitels noch einmal in seinem Zusammenhang zusammen. Das geistige Individuum ist von der Natur nicht nur an sich unterschieden, sondern unterscheidet auch sich selbst von ihr. Dies Unterscheiden ist unmittelbar die Existenz des Geistseins und das Individuum bezieht sich darin auf sich als einfaches, noch nicht durch den Begriff seiner selbst vermitteltes Fürsichsein. Allein es fühlt nicht nur überhaupt sich selbst, sondern es fühlt sich in seiner jedesmaligen bestimmten Zuständlichkeit, die im Allgemeinen nur eine dem Begriff des Individuums entsprechende oder demselben widersprechende Realität sein kann. Insofern nun das Individuum hemmunglos, ihm selbst unfühlbar, die äußerliche Empfindung vergeistigt, die innere verleiblicht, ist es gesund. Insofern dagegen in diesem Proceß sich eine Stockung erzeugt und das Individuum sich darin als ein mit sich selbst entzweietes sich empfindet, ist sein Selbstgefühl krank. Die sogenannte Gemüthsstörung oder Geisteskrankheit kann daher, ihrem ersten Ursprung nach, eben sowohl rein geistig, als rein körperlich sein. Da aber der wirkliche Mensch die Einheit des geistigen und leiblichen Daseins ist, so kann sie nach ihrer actuellen Existenz auch nur in dieser Einheit aufgefaßt werden. Folglich darf man sich auch nicht vorstellen, als wenn nur eines der Vermögen des Geistes, nur der Verstand, nur die Phantasie, nur der Wille, erkrankte, denn in jeder seiner Bestimmtheiten ist der Geist der ganze Geist. Das äußerliche Material aber, aus welchem er die Form entnimmt, in die er seine Erkrankung einkleidet, ist

unendlich mannigfaltig und zufällig. Es verhält sich nicht als directe Causalität, nur als veranlassendes Substrat.

Ohne geistige Allgemeinheit würde der Mensch in seinem Selbstgefühl gar nicht Mensch sein. Die Nichtentwicklung derselben läßt ihn roh erscheinen. Ist aber das Selbstgefühl überhaupt so kraftlos, daß es nur als thierische Energie sich äußert, und die an sich vorauszusetzende Allgemeinheit desselben eine bloße Möglichkeit bleibt, so ist der Mensch blödsinnig. Der Idiotismus schränkt ihn auf die Bedürfnisse seiner zufälligen Persönlichkeit ein. — Die Verrücktheit hingegen enthält das Selbstgefühl, aber als entäußert 1) an eine Vorstellung, an deren Wahrheit der Mensch, so sehr er sich ihr zuneigt, doch noch den Zweifel in sich hegt; oder 2) an eine Vorstellung, deren Unwahrheit für ihn zur Wahrheit geworden; oder 3) an eine Vorstellung, deren Unwahrheit an sich er sich zwar momentan zugesteht, die aber nichts destoweniger für ihn den Zwang positiver Wahrheit ausübt. Mehr Fälle sind hier nicht denkbar, obwohl die Schattirungen derselben in's Zahllose gehen. Der Unterschied dieser Differenzen hängt in seinem Colorit allerdings auch von dem Temperament des Kranken ab, woraus aber noch nicht, wie Michelet in seiner Anthropologie thut, gefolgert werden kann, daß das sanguinische Temperament als Blödsinn, das melancholische als Tiefsinn, das cholerische als Raserei, das phlegmatische als fixe Idee erkranke, sondern jedes Temperament kann in jede Weise der Gemüthsstörung verfallen. Die Form der Darstellung ist übrigens an sich selbst eine werdende, durch verschiedene Modificationen hindurchgehende. Der Melancholische wird im Kampf mit einer sorgenvollen Vorstellung immer mehr vom Verkehr mit der Außenwelt abgezogen. Seine Grübelei hat nur noch dies Eine Interesse und so wird er zuletzt auch körperlich unbeweglich, unempfindlich; seine geistige Erstarrung schlägt in eine körperliche um. Die Narrheit ist die Versetzung des Selbstgefühls in eine Vorstellung, die entweder nur in Beziehung auf das vorstellende Subject oder in sich selbst unwahr ist, aus welcher aber, als einer für es selbst wahren, das Subject sich nicht losmachen kann. Das Extrem der Intelligenz ist hier theils die Gedankenflucht,

die in faselnder Zerstreutheit keine Vorstellung sich vollenden läßt, theils die Erstarrung in einer einzigen, alle anderen von sich ausschließenden Vorstellung. Wie oben schon berührt worden, kann die Narrheit sich mit somnambulen Zuständen, namentlich mit epileptischen und kataleptischen sich verbinden, wodurch die Meinung erzeugt worden, als ob die Kranken von Dämonen, die von ihnen Besitz genommen, hin und her gerissen und, mit wahrhaft höllischen Gesichtsverzerrungen, zum Ausstoßen lästerlicher Reden gezwungen würden. Die Traumvorstellung solcher Kranken kann auch von der Einbildung, in Thiere verwandelt zu sein, bis zu der, von den Seelen verstorbener Menschen beherrscht zu werden, hinwandern. Diese phantastischen Seelenwanderungen kommen in der Naturreligion in aller Fürchterlichkeit vor, wie dies in meiner dieselbe betreffenden Monographie abgehandelt worden. Mit der Einsicht in die Natur dieser Krankheiten verschwindet solcher Aberglaube von selbst.

Im Wahnsinn ist das Selbstgefühl nicht sowohl an eine bestimmte oder an den Nebel unbestimmter, im Entstehen sogleich wieder sich verflüchtigender Vorstellungen entäußert, als vielmehr total in sich gebrochen. Er ist als die Einheit der Melancholie und der Narrheit die Empfindung des Widerspruchs gegen den Widerspruch, des Postulates der Unmöglichkeit gegen die Schranke der Wirklichkeit, die Verzweiflung, die nicht über sich hinaus kann, sondern immer in den Abgrund ihrer Leerheit zurückstürzt. Der phantastische Ausdruck, den er mit der Narrheit gemein haben kann, ist an ihm das Unwesentlichere.

Wenn nun der Mensch durch den Widerspruch, der ihn geistig-leiblich zerreißt, dazu getrieben wird, die Empfindung seiner Vernichtung theoretisch durch Unsinn, durch Schreien und Brüllen, praktisch durch Vernichtung von Allem, was er erreichen kann, darzustellen, so wird er toll und rasend.

Da aber in allen diesen Entfremdungen des Geistes von sich, selbst im Wahnsinn, die Reaction des Selbstgefühls nicht absolut aufhört, also die reale Möglichkeit der Totalität bleibt und die Manie nicht sowohl den Mangel, als vielmehr den Ueberfluß des außer sich gerathenden Selbstgefühls zeigt, so

kann der Geist aus solchen Extremen in sich als die thätige Mitte aller seiner Processe zurückkehren. Das Ich ist ein unmittelbar Allgemeines, welches an sich nicht zerstört und deshalb über jede seiner Einseitigkeiten wieder Herr werden kann. —

Die Einheit des Selbstgefühls und des Traumlebens ist der Mechanismus des Geistes, den er in und aus sich selbst durch die Gewöhnung erzeugt. Der Mensch kann sich an Alles gewöhnen und an das Vernünftige soll er es. Das Gewöhnen im Allgemeinen besteht darin, daß das Individuum überhaupt eine Bestimmtheit in sich setzt, die ihm zwar möglich, aber bis dahin fremd war. Zur Gewohnheit als Resultat hat sich dieser Proceß vollendet, wenn durch die Häufigkeit der Assimilation die besondere in ihr gesetzte Bestimmtheit des Selbstgefühls, obwohl sie actu vorhanden ist, doch nicht mehr ausdrücklich als besondere empfunden wird. Dies ist in ihr das träumerische Moment; nur durch Reflexion wird erkannt, daß das in ihr enthaltene Bewußtsein blos relativ und scheinbar fehle. Freilich ist die Gewohnheit als eine zur Unmittelbarkeit gewordene particuläre Bestimmtheit des Selbstgefühls eine Schranke, allein ohne dieselbe würde auch das Selbstgefühl der positiven Bildung entbehren. Nur insofern ein Inhalt uns zur mühelosen Gewohnheit geworden ist, können wir mit Erfolg zur Einbildung eines andern in uns fortgehen, weshalb die Gewohnheit die formelle Bedingung alles Culturfortschrittes ist.

Drittes Capitel.

Die Gewohnheit.

Die Einheit des Traumlebens und des Selbstgefühls ist die Gewohnheit. Das Selbst ist in seiner Einfachheit formell, d. h. es hat für sich nur sich selbst zum Inhalt. Nichts desto weniger ist es in seiner Einzelheit zugleich allgemeines. Es ist an sich die reale Möglichkeit, nicht blos in seiner Besonderheit, in seiner wechselnden leiblich-geistigen Bestimmtheit sich zu fühlen, sondern

auch seinen Begriff als denkendes Selbst zu erfassen. Das Denken, näher die Vernunft, ist die dem Selbst an sich immanente Allgemeinheit. Die Vernunft ist die Gattung des Selbstes. Folglich wird jeder Inhalt des Selbstgefühls an sich schon zur Allgemeinheit erhoben. Er kann im Menschen nicht als ein abstract einzelner existiren, sondern er wird von der Transsubstantiation der dem Selbst als solchem inwohnenden Allgemeinheit des Denkens verwandelt. Der Inhalt existirt also ideell. Aber damit derselbe in dem Selbst als seine eigene unmittelbare Objectivität existire, müssen die besonderen Vorstellungen und Empfindungen sich wiederholen. Nur die Reproduction tilgt die Differenz des Selbstgefühls in seiner Einfachheit und Allgemeinheit von der Mannigfaltigkeit und Besonderheit der vielen verschiedenen Empfindungen und Vorstellungen. Denn ursprünglich erscheint jede derselben dem Selbstgefühl als etwas Fremdes. Die Wiederholung aber vermittelt die Gegensatzlosigkeit des particulären Inhalts und der allgemeinen Form, des Selbstes. Das Neue wird alt; der Reiz stumpft sich ab. Das Selbst fühlt sich nicht mehr als ein Anderes gegen das Andere; indem die Nerven und durch sie die Muskeln, das Blut u. s. f. eine und dieselbe Bewegung so oft durchlaufen sind, daß sie eine so zu sagen organische Consistenz empfangen hat, wird sie allerdings empfunden, allein nicht in ihrer ausschließlichen Besonderheit. Die durch die Häufigkeit der Wiederholung vermittelte Unmittelbarkeit hat sie mit dem Selbst so identisch gesetzt, daß sich dasselbe in seinem Gefühl nicht mehr ausdrücklich von ihr unterscheidet. Insofern wird also das Vorstellen und Empfinden seiner Particularität nach aufgehoben und als das Selbst selber gesetzt. Dies Sein der Empfindungen und Vorstellungen in der Individualität ist die Gewohnheit. Sie hat dadurch das Träumerische in sich; denn wie der Geist als träumender den Gegensatz der Sub- und Objectivität unmittelbar aufhebt, so ist auch in der Gewohnheit dieser Gegensatz verschwunden und die objective Besonderheit existirt als die Subjectivität. Von Seiten der Einbildung des Inhaltes in die Individualität ist für den Proceß der Gewöhnung die Periodicität besonders wichtig.

Das organische Leben hat durch den Gegensatz von Schlaf und Wachen, Ernährung und Excretion u. s. f. eine sehr bestimmte Periodicität; die Gewöhnung, welches nun auch ihr eigenthümlicher Inhalt sein mag, bringt eine ähnliche Festigkeit hervor; es kündigt sich die gewohnte Erfüllung, wenn sie zufällig unterlassen wird, ganz von selbst als Bedürfniß an; es fixirt sich in kleineren und größeren Perioden eine constante als subjectiver Reiz erscheinende Stimmung, das Gewohnte zu genießen oder zu verrichten. Die Gewohnheit ist daher wesentlich ein Mechanismus der Psyche, der eben so sehr durch die Thätigkeit des Leibes als des Geistes hindurchgreift.

In sich selbst ist die Gewohnheit dadurch unterschieden, daß der Proceß der Identification des Inhaltes mit dem Selbst entweder von Außen nach Innen oder von Innen nach Außen geht; die Gewöhnung ist passiv und activ.

Nach Außen hin hat der Mensch ein Verhältniß zur Natur und Geschichte. Beide verändern sich beständig und afficiren durch ihr Anderswerden das Dasein des Menschen. Der Wechsel der Temperatur, der Gerüche, des Lichts und der Finsterniß u. s. f. auf der einen Seite; Glück und Unglück, das Neue u. s. f. auf der andern sind die Mächte, welche von Außen her uns in steter Oscillation bestimmen. Gegen diesen Fluß des Werdens bedarf es der Abhärtung, welche die Veränderung als eine gewohnte zu einem die Totalität unserer Existenz nicht störenden Moment herabsetzt. Die Abhärtung ist nicht Abstraction von der Sache, nicht Empfindungslosigkeit; der Inhalt wird gefühlt, gelangt aber seiner Unmittelbarkeit halber nicht zu einer besonderen Breite, welche sich gegen unser Selbst als Negation zu fixiren vermöchte. Wer z. B. als Schriftsteller die Einseitigkeit und Parteilichkeit der gewöhnlichen Kritik schon oft genug erfahren hat, der wird durch diese Gewohnheit von der Widrigkeit der Empfindung des Unrechts nicht mehr in seiner gewohnten Thätigkeit gestört; seine gute Laune wird ihm nicht mehr dadurch verdorben, ohne daß nun eine solche Abhärtung Verhärtung wäre.

Von Innen nach Außen wird durch den Proceß der Gewöhnung die Geschicklichkeit hervorgebracht. Die Vorstellung

und der durch sie bestimmte Wille verleiblicht sich mittelst der motorischen Nerven in den willkürlichen Muskeln, überhaupt in den Organen. Die Reproduction macht diesen Uebergang so geläufig, daß das Quantum von Anstrengung, was dazu erforderlich ist, gar nicht mehr für sich empfunden wird. Es scheint, als machte sich die Sache von selbst. Wer z. B. schreiben gelernt hat, braucht gar nicht mehr, wie der Anfänger, der besonderen Form jedes Buchstabens sich eigends zu erinnern. Die nothwendige Haltung der Hand ist ebenfalls habituell geworden. Die Hand arbeitet wie ein Individuum, das seine eigene Seele hat; so beim Spielen eines Instruments, beim Malen, Nähen u. s. w. Aber es scheint nur so, als sei die Aufmerksamkeit des Geistes überflüssig; man sei beim Schreiben zerstreut und sogleich wird man sich verschreiben. Das Quantum der Selbstbestimmung bleibt also, auch wenn es nicht mehr, in der Differenz gegen Anderes, empfunden wird, das nämliche. Hegel hat vollkommen Recht, wenn er auch unsere trivialsten Bewegungen, das Gehen, das Stehen, als von der Bestimmung durch das Selbst abhängig ansieht, so daß man zugleich zu stehen und zu gehen aufhört, sobald der Impuls der inneren Selbstbestimmung dazu fehlt.

Durch die Gewohnheit wird also die Leiblichkeit dem Geist völlig unterworfen, so daß sie jedes Wollen desselben schnell und angemessen äußert. Die Leiblichkeit ist nicht blos natürliches Organ, sondern als natürliches das vom Geist für ihn beseelte, welches dem Wollen desselben keinen Widerstand mehr entgegensetzt, vielmehr zwischen der Intelligenz und dem Organismus eine flüssige Continuität setzt. Hieraus ergibt sich das Verhältniß der Gewohnheit zur Nothwendigkeit der Natur und zur Freiheit des Geistes.

Die Natur macht durch ihre Nothwendigkeit den Menschen von sich abhängig. Allein die Gewohnheit befreiet den Menschen von ihr. Die dem Menschen immanenten Triebe äußern sich in ihrer Unmittelbarkeit eben so empfindlich, als der Wechsel der Temperatur u. dgl. Vorausgesetzt, daß die Sittlichkeit es erlaubt, kann die Gewalt der aus dem Trieb hervorgehenden Begierde realer Weise nur durch ihre Befriedigung und die Gewohnheit der-

selben überwunden werden. Auf die nur als Drang empfundene Begierde gießt die Phantasie verschwenderisch das ganze Füllhorn ihrer Lockungen aus, während der wirkliche Genuß nicht selten weit hinter solcher Einbildung zurückbleibt. Doch gilt diese Negation der Begierde nur von dieser selbst, denn in der Leidenschaft steigert sich die Macht des Triebes durch die Gewohnheit seiner Befriedigung. Die bloße Abstraction nimmt vor der Gewalt derselben nur die Flucht und kann daher so leicht in das Extreme umschlagen. Es ist also vernünftig, die Begierden zu stillen, wie sich von selbst versteht, unter der Voraussetzung, daß dadurch die sittliche Nothwendigkeit nicht verletzt wird. Den Hunger kann man durch Denken nicht absolut überwinden; nur wer den Hungertod sterben muß oder will, kann von ihm abstrahiren. Christus ließ seine hungernden Jünger am Sabbath Aehren ausraufen.

Für die Freiheit des Geistes in sich ist die Gewohnheit eben so nothwendig, denn er macht durch sie erst jeden Inhalt zu seinem, nicht mehr von Außen abhängigen Eigenthum. Er bewegt sich in sich selbst; das Niedrigste, wie das Höchste, die Religion selbst, wird zu seinem unmittelbaren Sein, zu seiner individuellsten Objectivität. Die Freiheit des Geistes hat allerdings sich immer von Neuem hervorzubringen, um dazusein, allein durch die Gewohnheit wird eben dies Hervorbringen ein dem Individuum nothwendiger Zustand. Seine Willkür ist darin untergegangen, nur das Freie, das mit dem Gesetz Identische zu wollen; absolut nicht, denn, wenn das Subject wollte, so könnte es auch anders wollen. Die Gewohnheit der Freiheit hebt also die Freiheit selbst nicht als Willkür auf, als wenn sie sich gar nicht mehr widersprechen könnte. Die Gewohnheit an sich ist daher für die Bildung des Geistes, für seine Freiheit, etwas durchaus Nothwendiges. Wird die Gewohnheit als eine üble oder lästige getadelt, so ist der Tadel selbst ein sehr relativer. Eine Gewohnheit wird lästig, wenn sie einem anderen als in ihr realisirten Zweck widerspricht; ohne solche Beziehung ist sie an sich vielleicht ganz vortrefflich. Sie ist übel, verwerflich, wenn sie das Fixiren von Schwächen, von Untugenden enthält. Hier hört aber die Grenze der psychologischen Betrachtung auf und die nützliche

und moralische tritt ein. Nach einer anderen Seite, inwiefern die Freiheit des Geistes als Nothwendigkeit volksthümlicher Sitte erscheint, die doch nichts anderes als ein einem Volk zur Gewohnheit gewordener Wille ist, geht hier das Psychologische wieder theils in die Philosophie des Rechts, theils in die der Geschichte über. So interessant nun die Erkenntniß der Gewohnheit auf diesem Gebiet ist, so darf doch die Psychologie sich nicht darauf einlassen. Man muß die Selbstbegrenzung der Wissenschaft nicht dem Geistreichsein opfern. Es ist nur festzuhalten, daß jede höhere Bildungsstufe mit einem Reichthum von Gewohnheiten anfängt und wieder zu einem Reichthum von Gewohnheiten überführt, welche abermals die Basis neuer Leistungen werden, eine Menge dazu nöthiger Operationen mit Leichtigkeit zu vollziehen. Die Pädagogik erbaut ihre Technik zum Theil auf diesem Begriff.

Als Mechanismus ist die Gewohnheit formeller Weise nur die Schale der Existenz. Es kommt wesentlich auf die Beschaffenheit des Inhaltes an. Ja selbst für an sich unschuldige oder löbliche Gewohnheiten ist es, wie Kant bemerkt, vortheilhaft, sie willkürlich zu unterbrechen und sich relativ umzugewöhnen, um die Macht der freien Subjectivität in sich recht lebendig zu erhalten. In dieser Beziehung empfiehlt sich das Reisen besonders. Man muß in der Gewöhnung nie aufhören; hat die Gewohnheit den besonderen Inhalt zur Unmittelbarkeit der Existenz vermittelt, so ist allerdings damit die Productivität sistirt; die Gewohnheit ist, wenn nicht innerhalb ihrer selbst zu neuer Thätigkeit fortgegangen wird, als blos formelle Wiederholung der Tod des Geistes. Allein diese Seite der Erstarrung der an und für sich freien Subjectivität kann die Bedeutsamkeit der Gewohnheit an sich für dieselbe nicht verkennen lassen. Indem der Geist durch sie seine Unmittelbarkeit zu einer durch ihn selbst gesetzten macht und seine Leiblichkeit auf bestimmte Weise mit sich erfüllt, sie zum universellen Organ seiner Thätigkeit macht, so hat sich der Kampf zwischen ihr und ihm aufgehoben. Das Resultat dieses Kampfes ist nämlich die gesetzte Einheit der Innerlichkeit und natürlichen Aeußerlichkeit; diese Einheit ist die Wirklichkeit der Seele.

Die Natürlichkeit ist somit nur noch ein Symbol, welches nicht an sich, sondern nur in der ihm gegebenen Bedeutung gilt. Hegel hat in seiner hier beibehaltenen Entwicklung die concrete Existenz des Geistes eben darin gesetzt, daß der Organismus sein Fürsichsein nur als ein von ihm producirtes Kunstwerk darstellt und hat insofern diese Einheit des Geistes als des Inneren mit dem Organismus als dessen Aeußerem die wirkliche Seele genannt. Natürlicher Weise existirt der Geist, wie Hegel auch in der Phänomenologie ausdrücklich sagt, am unmittelbarsten im Gehirn und Rückenmark. Unzweideutig ist aber nur diejenige Aeußerung des Organismus, welche den Geist selbst mit bestimmter Beziehung zur Ursache hat — der mimische Ausdruck.

Dritter Abschnitt.

Die symbolische Erscheinung des Geistes in seiner Leiblichkeit.

Der Geist findet sich durch seine Natürlichkeit bestimmt. Da er aber an sich von ihr frei, sich in sich bestimmendes Subject ist, so muß er sich dieselbe unterwerfen. Als träumender ist er nur unmittelbar in der Entzweiung des Natürlichen und Geistigen befangen. Indem er aber die negative Einheit beider Momente, Selbstgefühl, ist, nimmt er aus der Dämmerung des Traumlebens, sollte sie auch eine hellsehende werden, sich für sich zurück, kann jedoch aus dieser Identität mit sich in eine Entgegensetzung gegen sich selbst herunterfallen, worin er ein nur geträumtes Selbstgefühl hat und krankhaft in ihm seine Wirklichkeit findet. Da dieselbe nur ein Schein ist, so kann sie sich aufheben. Die Entäußerung des Selbstgefühls an den Schein der Realität negirt keineswegs die Möglichkeit, den Schein als Schein zu entdecken und die Wirklichkeit des gesunden Selbstgefühls wieder herzustellen. Indem nun das Selbstgefühl durch die Wiederholung der Empfindungen und Vorstellungen einen besonderen Inhalt in seelischer Gestalt empfängt, an welcher die Aeußer-

lichkeit aufgehoben ist, erwirbt es sich eine Objectivität, die eine ihm immanente ist. Die Gewohnheit macht die natürlichen und geistigen Zustände zu unmittelbaren Prädicaten des Subjectes. Es ist als **allgemeines** Selbst allerdings ihre negative Einheit, allein durch die Gewohnheit vermittelt es sich einen zwar an sich aber nicht mehr für es selbst von ihm verschiedenen Inhalt. Es wird dagegen gleichgültig. Das Gewohnte fühlt man scheinbar nicht mehr, weil der Assimilationsproceß die Besonderheit desselben negirt hat; gefühlt wird es also, jedoch weiß man es schon gar nicht mehr anders. Selbst die elendesten Zustände, Krankheit, Noth u. s. f., werden dem Individuum durch die Gewohnheit so zu eigen, daß es in ihnen sich sogar wohl fühlen kann, d. h. in ihnen die **Erfüllung** seines an sich formellen Selbstgefühls hat. So zu fühlen, gehört einmal zu seiner Welt; der Schmerz sogar ist ihm seine Heimath geworden. Die Gewohnheit gibt daher dem Menschen eine concrete Selbstständigkeit. Er durchdringt seine Leiblichkeit ganz mit sich. Nach Außen hin härtet er sich gegen den Wechsel der materiellen und psychischen Affectionen ab; sein Inneres aber, sein Denken und Wollen, realisirt er in der Geschicklichkeit, durch welche er seinen Organismus auf die verschiedenste Weise für die mannigfachsten Zwecke zum natürlichen **Instrument** macht; das Sehen, Hören, die in's Unberechenbare sich verlierende Bewegung der Zunge, des Mundes, die Bewegung der Füße (man vergleiche die Mechanik des Gehens von den Gebrüdern **Weber**), insbesondere auch die wunderbare Vielseitigkeit der Hand (man lese **Bell's** sinnreiche Auseinandersetzung dieses Panorganons in den Bridgewaterbüchern), dies Alles wird zur Verwirklichung geistiger Acte. Somit stellt der Leib gar nicht mehr sich, sondern den ihn beherrschenden, ihn imprägnirenden, durch seine Bewegung und Gestalt **hindurchscheinenden** Geist dar. Der Leib wird folglich zum symbolischen Reflex des **ihn mit sich** erfüllenden Geistes. Aus der sich darstellenden Leiblichkeit wird nicht mehr sie, nur der in ihr und durch sie **sich** darstellende Geist erkannt:

1) Als durch **willkürliche Bewegung** der Leiblichkeit in ihr sich zur Erscheinung bringend, ist die natürliche Symbolik des Geistes die mimische.

2) Als festgewordene Charakteristik der durch Wiederholung habituellen Formen des Habitus und des Gesichts ist die Symbolik die physiognomische.

3) Als Erstarrung der Thätigkeit des Gehirns in der Formation des Schädels, so daß dieser als das congruente Knochengehäuse der thätigen Seele erscheint, ist sie die kraniologische.

Erstes Capitel.

Der mimische Ausdruck.

Die durch die Aufhebung der Entzweiung vermittelte Einheit der Seele und ihres Leibes stellt sich unmittelbar in der Widerstandlosigkeit des Körpers gegen die Selbstbestimmung der Seele in sich dar, welche ihre Bewegung zur seinigen macht, so daß sie als er erscheint, er sie bedeutet. Der Inhalt, welchen die Seele in der Gestaltung ihrer Körperlichkeit symbolisirt, ist ein unendlich mannigfaltiger; die Form, wie es geschieht, nicht weniger. Es würde jedoch Aufgabe einer ausführlichen Darstellung der Mimik sein, eine Ableitung der Hauptformen für die verschiedenen Zustände zu versuchen. Engel in seinen bekannten Ideen zu einer Mimik (Sämmtliche Werke, Berlin 1804. 8. Bd. VII u. VIII) hatte die Schauspielkunst im Auge und ging von dem pathognomischen Element aus, zu welchem ihm die damalige empirische Psychologie ihre Schemata als Grundlage darbot. Maaß in seiner Rhetorik blieb ziemlich auf demselben Standpunct, obwohl er schärfer sonderte. In der vierten Ausgabe dieses Buches, welche ich 1829 besorgte, machte ich in der Vorrede darauf aufmerksam, daß Graf von Buquoy in seinen Anregungen für philosophisch-wissenschaftliche Forschung, Leipzig 1827, S. 329 — 340 durch einen Aufsatz: über die physiologische Bedeutung der Geberdensprache, als Grundlinien zu einer rationellen Entwicklung der Mimik, sehr gute Andeutungen über den natürlichen Zusammenhang des mimischen Ausdrucks mit der Orga-

nisation der Natur gegeben, wodurch eine viel größere Bestimmtheit als bisher erreicht werden dürfte. Sie verdienen daher, von Neuem in Erinnerung gebracht zu werden. Die natürliche Mimik kann nur dadurch zur Wissenschaft erhoben werden, daß die Nothwendigkeit des an sich von der Willkür des Geistes abhängenden Ausdrucks gezeigt wird. Die Form an sich hat ihre objective Bestimmtheit, obwohl die momentane Erschaffung derselben eine schlechthin subjective Action ist. Bei der Verinnerung der äußeren und Verleiblichung der inneren Empfindung, welche eben betrachtet worden, fällt die Willkür fort. Der Uebergang von der einen Seite zur andern ist ein von dem Selbst unabhängiger Proceß, bei welchem durch die Selbstbestimmung nur eine Modification, keine Negation möglich ist. Das Aufsträuben des Haars, das Schamerröthen u. s. f. macht sich von selbst. Weil nun die Willkür keine Gewalt darüber hat, so gehört auch dies Alles nicht zum mimischen Ausdruck im engeren Sinne des Worts. Der Schauspieler sagt uns nur, daß er erröthe u. s. f., allein er erröthet nicht. Bis auf einen gewissen Grad kann man durch Nachahmung von Affecten allerdings auch in ihre Empfindung hineingerathen, allein der Unterschied der Illusion von der Wirklichkeit wird physiologisch und pathognomisch immer einen Rest lassen.

Der mimische Ausdruck hat: 1) zu seinen Trägern die willkürlichen Muskeln. Das Product ihrer Bewegung, der Ausdruck, fällt mit dem producirenden Act zusammen; es ist ein in der Zeit vorübergehendes und kann nur, wie in lebenden Bildern, gewaltsam festgehalten werden. Die unteren und oberen Extremitäten, namentlich die Hand, wie Aristoteles sagt, das Werkzeug der Werkzeuge, der Kopf, die Augen und der Mund nebst der Zunge sind die Organe der mimischen Symbolik. Die Hand ist die größte Vermittlerin zwischen dem Individuum und der Außenwelt. Als Faust wird sie zur Waffe, die sich drohend ausstreckt; sie hält das Feindliche ab, zieht das Freundliche heran; macht den Cicerone der mimischen Andeutung; bindet sich selbst, z. B. im Händefalten, wodurch ich ausdrücke, daß ich alle äußere Selbstthätigkeit aufgebe und mich in mir selbst sammle, und so

in's Unendliche fort. Wird nur Ein Organ bewegt, so entsteht die einfache Geberde, gestus, z. B. wenn ich mit der Hand winke. Werden mehre zugleich bewegt, so ergibt sich die zusammengesetzte Geberde, z. B. wenn ich das Handwinken durch ein paralleles Winken mit dem Haupt noch verstärke. Die Veränderung der Stellung der Glieder erzeugt Gruppirungen der Organe. Wirken alle Glieder zusammen, Einen Ausdruck hervorzubringen, so entsteht die Attitüde, die Stellung des totalen Organismus, z. B. wenn ich, Demuth auszudrücken, hinkniee, die Hände falte, den Kopf niederbeuge, die Augen niederschlage. Hier ist der mimische Ausdruck ein allverbreiteter.

2) Die willkürliche Bewegung des Organismus als das allgemeine Princip des Mimischen besondert sich durch die Beziehung, in welche sie zur Natur tritt, und zwar a) zur Natur im Allgemeinen, b) zur Leiblichkeit selbst. Dort entwickelt sich die Relation zur Außenwelt, hier zur Individualität. Die Gestalt hat nämlich über sich den Himmel, unter sich die Erde. Das Oben, die schrankenlose Weite des Aethers, der gestaltenlos erscheint, oder, sei er wolkenbedeckt, sei er von Sternen besäet, doch nur schwankende Figuren zeigt, wird zum natürlichen Symbol der allgemeinen Macht, die, unbestimmt erscheinend, in sich unendlicher Bestimmung fähig ist. Das Unten, der Schauplatz der Geschichte, die Beschränktheit des Einzelnen, wird von selbst das Symbol der festen Wirklichkeit. Der Horizont zwischen dem Zenith und Nadir ist das Besondere, der Uebergang vom Allgemeinen zum Einzelnen und umgekehrt. Er ist eine Grenze aber eine ferne; Himmel und Erde bringen ihn gemeinsam hervor. Der Segnende z. B. bewegt das Haupt erst nach Oben und beugt es dann sanft nach Unten zu dem Gegenstand der Weihe; es soll die Energie der allgemeinen Macht auf dies Object heruntergezogen werden. Der über ein Unrecht Empörte, das er nicht zu hindern vermag, wendet den Blick nach Oben, den rächenden Blitzstrahl herabzurufen u. s. f. Der Befehlende, der eine Veränderung hervorbringen will, streckt den Arm aus und pointirt mit der Spitze des Zeigefingers das, was geschehen soll; noch ist es keine Objectivität, aber sie soll werden; nur im Diesseit

ist dem Handelnden eine Bestimmung möglich; der Macht über uns kann man nicht befehlen; man kann sie nur bitten.

Aber die Leiblichkeit hat auch zu sich selbst ein symbolisches Verhältniß. Dies gliedert sich nach dem Unterschied der physiologischen Systeme. α) Der Sitz des reproductiven Systems wird nämlich zum Ausdruck der egoistischen Empfindung, welche bis zum schmutzigen Cynismus heruntersinken kann, weil das Geschäft der thierischen Selbsterhaltung mit der „Nothdurft" der Excretion zusammenhängt. Wer z. B. sich den Wanst klopft und streichelt, hat gut gegessen; wer einem Andern den H—n zeigt, beweist ihm die äußerste Verachtung. — β) Der Sitz des irritablen Systems wird dagegen zum Ausdruck der edlen, sich mittheilenden Empfindung. Die höchste Selbstgewißheit, das „so wahr, als ich bin" auszudrücken, legt man die Hand auf das Herz; den Freund drückt man an die Brust u. s. w. — γ) Der Sitz des sensiblen Systems wird zum symbolischen Reflex der Intelligenz, sowohl der theoretischen, als der praktischen. Der Nachdenkende bedeckt die Augen, seinem Blick die zerstreuende Außenwelt zu verhüllen; der Grübelnde reibt sich die Stirn; der Docirende legt den Finger an die Nase, ihre Halbirung des Antlitzes noch stärker zu differenziren, denn bene docet, qui bene distinguit; der Affirmirende, bejahe er nun die Wahrheit eines Gedankens oder die Bestimmtheit eines Entschlusses, nickt mit dem Kopf, d. h. er nähert sich dem Object, seine Einheit mit ihm ausdrückend, u. dgl. m.

3) Wenn sich nun auf diese Weise allerdings eine in der objectiven Beschaffenheit liegende Bedeutung des mimischen Ausdrucks ergibt, so bleibt nichts desto weniger noch die individuelle, oft, wie Hegel bemerkt, „kaum sagbare" Modification desselben zurück. Es können zwei denselben Gestus und doch auf unendlich verschiedene Weise machen, weil der besondere „geistige Ton", der darüber sich ausgießt, das Plumpe, Anmuthige, Dreiste, Leichtsinnige u. s. w., die größte Verschiedenheit hervorbringt. Wenn z. B. der Stolze Jemandem durch eine Verbeugung seine Achtung bezeigt, so wird die Curve, die er beschreibt, sich ganz anders, als bei dem Demuthsvollen, individualisiren.

In der natürlichen Mimik stimmen alle Menschen überein alle Taubstummen können sich durch sie verständigen. Dennoch finden sich schon in ihr Schattirungen, welche Variationen eines und desselben Inhaltes sind. Die Verneinung kann durch das Schütteln des Kopfs ausgedrückt werden, was nichts Anderes ist, als das Beschreiben einer horizontalen Linie; die also das sich Gleichbleiben, die Nichtveränderung, bezeichnet. Die alten Griechen und, nach Kephalides, noch jetzt die Italiener, verneinen dagegen durch ein Zurückwerfen des Hauptes, im Gegensatz des affirmirenden Nickens, sie negiren durch Entfernung von dem Object, was ponirt werden soll (s. Passow's Lexicon unter ἀνανευειν und κατανευειν). Jene Form ist so wahr, als diese.

Je mehr nun ein Volk durch Entwicklung seiner Eigenthümlichkeit sich auch in seiner Sitte individualisirt, um so mehr kann die Naturbestimmtheit der Mimik gegen die conventionellen Formen des Ausdrucks verschwinden. Der symbolische Anklang wird immer geringer, und das abstracte, schlechthin willkürliche Zeichen tritt hervor, so daß in der conventionellen Mimik für denselben Inhalt sogar das Entgegengesetzte vorkommt. Es wäre interessant, hier eine größere Uebersicht zu haben, um den Unterschied des Symbolischen vom bloßen Zeichen auf diesem Gebiete genauer einzusehen. Die Otaheiter begrüßten sich, wenigstens zur Zeit, als Forster ihre Bekanntschaft machte, durch Berühren der Nasenflügel; die Japanesen und Chinesen entblößen zum Gruß die Füße u. s. f. In dieser conventionellen, mit der Tracht eines Volkes eng verflochtenen Formation geht die Abstraction der Willkür endlich so weit, daß man wohl Lichtenberg's Anekdote von den conventionellen Redensarten darauf anwenden kann. Wie geht's? fragte ein Blinder einen Lahmen. Wie Sie sehen, antwortete dieser, ganz passabel.

Zweites Capitel.

Der physiognomische Ausdruck.

Der mimische Ausdruck hebt sich von selbst zum physiognomischen auf, denn durch die Wiederholung derselben Geberden werden in dem Organismus eigenthümliche Züge habituell. Der mimische Ausdruck an sich ist ein im Entstehen vergehender, aber — semper aliquid haeret. Man kann unter Physiognomik überhaupt die Erkenntniß der Innerlichkeit eines Menschen — und nur dieser innere Mensch ist der wahre Mensch — aus seiner Aeußerlichkeit verstehen, allein im engeren Sinn betrifft das Physiognomische nicht die ganze Breite der Erscheinung, sondern die Erscheinung, wie sich in ihr als der ruhenden die Bewegung des Innern befestigt hat. Für die Gestaltung des Aeußeren wirkt die Empfindung eben so sehr, als der Gedanke und der Wille; das Charakteristische darin ist das, was den physiognomischen Ausdruck erzeugt, denn zu empfinden, zu denken und zu wollen ist das Allgemeine, worin alle Menschen sich gleich sind. Diese Individualisirung durchläuft in concreto unendlich viele Vermittelungen, in Rücksicht auf welche es ganz gleichgültig ist, den sogenannten Einfluß des Aeußeren auf das Innere, oder die Bestimmung des Aeußeren durch die an sich von ihm freie, gegen dasselbe negative Innerlichkeit als Ausgangspunct der Betrachtung zu nehmen, denn die Wirklichkeit, auf die es ankommt, ist eben die Einheit des Inneren und Aeußeren. Das Thier hat aus diesem Grunde keine Physiognomie, weil in ihm das Innere, die Seele, mit dem Aeußeren, der Gestalt, unmittelbar identisch ist. Das Thier als unfrei hat keine Geschichte, und nur aus einer solchen, aus der sich selbst bewegenden Freiheit, entspringt das Physiognomische. Es fehlt ihm der nervus facialis. Man macht ein Gesicht. Die Thierköpfe sind innerhalb der Arten wenig verschieden, nur als Existenz der Art selbst haben sie bestimmten Ausdruck. Wer Eine Hyäne, Einen Kolibri, Ein Krokodil u. s. f., gesehen hat, hat alle gesehen. Hingegen im Menschlichen wird der individuelle Ausdruck ein unendlich mannigfaltiger;

man vergleicht wohl Physiognomieen mit Thierköpfen, allein dann hebt man nur symbolisch das Prägnanteste hervor und läßt einen nie auszufüllenden Hiatus, bei aller Aehnlichkeit, zurück. Jeder Mensch hat, als Individuum, eine andere Physiognomie, als der andere, denn er hat seine besondere, nur ihm angehörige Geschichte. Auch der elendeste Lump ist in dieser Beziehung einzig und selbstständig. Je tiefer das Princip der Freiheit ist, welches sich in einem Volk entwickelt, um so größer wird die Differenz der physiognomischen Individualisirung, weil die Abweichungen der Einzelnen im Verlauf des Lebens immer bedeutender werden. Bei wilden Völkern herrscht noch eine große Uebereinstimmung der Physiognomie; eben so in Kastenstaaten in Ansehung der einzelnen Kasten: man betrachte z. B. auf den Aegyptischen Bildwerken die Köpfe der Könige, der Priester, der Krieger u. s. f., wie constant sie in ihrem Typus sind; erst da, wo weder jene Abhängigkeit von der Natur, wie bei den Wilden, noch diese ethische Gebundenheit das Individuum mechanisch überwältigt, kann sich die charakteristische Nüancirung der Physiognomie freier entfalten. Das große Interesse, welches man in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Europa, besonders in Deutschland, an der Physiognomik nahm, war zugleich ein Interesse an der individuellen Freiheit und an der bildenden Kunst, inwiefern sie die charakteristische Besonderheit darzustellen hat. Von jener Seite nahm der Arzt Zimmermann, von dieser der Dichter Goethe an Lavater's bekannten Forschungen großen Antheil. Lavater übertrieb seine genial-schwülstige Auslegung; das Interesse an dem physiognomischen Ausdruck wurde zum Spiel und zur Manie; die schwarzen Silhouetten, die Wachsportraite, überschwemmten die Wände; Musäus schrieb seine physiognomischen Reisen, die Extravaganzen der angeblichen Wissenschaft lächerlich zu machen; Lichtenberg schrieb den Epoche machenden, schönen kritischen Aufsatz im Göttinger Almanach und die humoristische Deutung einer Sammlung Schweineschwänze, die er zeichnete und in Holz schneiden ließ. Allein so sehr Lichtenberg Recht hatte, so hatte doch Lavater nicht schlechthin Unrecht, denn die Sache an sich ist wahr und nur die Consequenzen sind falsch und

unerlaubt. Das Interesse an der Physiognomie der Menschen kann niemals aufhören, wenn gleich der Wahn aufgehört hat, die Physiognomik in dem Sinne zu einer wirklichen Wissenschaft zu erheben, aus den Zügen eines Gesichtes mit fehlloser Sicherheit auf den Charakter und die Anlagen eines Menschen schließen zu können. Lichtenberg macht vortrefflich darauf aufmerksam, daß man mit Bestimmtheit nur den Satz aufstellen könne, daß Tugend den physiognomischen Ausdruck verschönere, das Laster ihn verhäßliche, daraus aber noch gar nicht gefolgert werden dürfe, daß der Schöne ein Krieger der Freiheit, der Häßliche ein Knecht des Bösen sei, was vielmehr sich sehr wohl umgekehrt verhalten könne. Denn in der That ist der Geist diese unendliche Macht, von aller Aeußerlichkeit, auch seiner eigensten, abstrahiren und, dem Schein zum Trotz, ein anderer sein zu können, als wofür er zunächst, seiner leiblichen Darstellung zufolge, genommen werden dürfte. Die Anthropologie kann nicht Regeln für die Menschenkenntniß aufstellen, sie kann nur den Begriff des physiognomischen Ausdrucks geben, der ein nothwendiges Moment der Einbildung des subjectiven Geistes in seine Leiblichkeit ist.

Diese Einbildung vermittelt sich 1) durch den Organismus, welchen die Seele mit sich durchdringt. Die Totalität des Organismus wird dadurch zum charakteristischen Habitus; der Gang, die Haltung der Arme, des Kopfes, das ganze Zusammen der Glieder markirt die Eigenthümlichkeit eines Menschen. Im Besonderen ist es das Antlitz oder Gesicht, welches dieselbe offenbart. Jene Momente, welche das Mimische in seiner leiblichen Individualisirung zeigte, erscheinen hier folgendermaßen. Der Unterkiefer drückt das Egoistische aus, denn er ist das Organ der thierischen Assimilation; das Vorspringen oder Zurücktreten ist hier von Bedeutung. Von der oberen Kinnlade bis zu den Augenknochen ist die Region derjenigen Sinnorgane, durch welche der Mensch sich theoretisch auf die Außenwelt bezieht, der Augen und Ohren. Die Nase und die Lippen haben noch einen Zusammenhang mit der Sinnlichkeit der untersten Sphäre. Die Unterlippe gehört ihr entschieden an; die Oberlippe strebt schon zur Intelligenz hinauf. Die Nase ist das zweideutigste aller

Organe. Sie präsentirt sich mit Prätension als Mittelpunct der Physiognomie, und versucht uns, Neugier mit Wißbegier, Vorwitz mit Muth, Kleinigkeitskrämerei mit Scharfsinn u. s. f. zu verwechseln. Sie ähnelt in ihrer Doppelsinnigkeit dem Organ der Zeugung, von welchem Hegel bemerkt, daß es der höchsten und niedrigsten Function des animalischen Lebens zugleich dient, denn es ist zugleich das „Organ des Pissens.“ Die oberste, dritte Region des Kopfes, die Stirn, überhaupt der Schädel, ist der Ausdruck der Intelligenz selbst. Das Verhältniß, in welchem diese verschiedenen Regionen unter einander stehen, ist die Basis der Gesichtsphysiognomik. Allein jedes einzelne Organ, Stirn, Auge, Ohr, Nase, Lippe, Kinn, ist wiederum Totalität für sich und kann also auch für sich Gegenstand der Betrachtung sein. Wir besitzen ein treffliches, wie es so oft geht, wenig gekanntes Büchlein: die Symbolik des Antlitzes von W. Sihler, Berlin 1829, 8., in welchem diese Materie sehr geistreich abgehandelt ist. Nur hat der Verfasser darin gefehlt, daß sein Vortrag zwischen humoristischer Manier und ernster Erörterung unangenehm hin und her schwankt.

Diese Elemente sind für die Physiognomik ganz dasselbe, was die Geberde für die Mimik; sie sind die unmittelbaren Träger des Ausdrucks, und werden durch die mimische Bewegung, welche in ihnen den Geist zur Aeußerung bringt, zu dem, was sie physiognomisch sind, gleichsam erzogen; das Kauen und Sprechen z. B. hilft die Formation des Mundes entwickeln. Die besondere Gestaltung dieser Elemente wird 2) durch das Verhältniß der Natur und der Thätigkeit des Menschen hervorgebracht. a) Durch die Natur empfängt der Mensch eine Bestimmtheit seiner physiognomischen Züge, welche, als eine angeborene, nicht in seiner Gewalt steht und deshalb nur den unmittelbaren Anfang der physiognomischen Bildung ausmacht. Hierher gehören alle Momente, welche wir oben unter der Kategorie der primitiven Natürlichkeit des Geistes als Race, Stamm, Familie, Temperament, Geschlecht, kennen gelernt haben und an welche deshalb hier nur erinnert zu werden braucht. Aber es gehören hierher auch diejenigen, welche durch die natürliche Empfindung von sinnlichem Schmerz und sinnlicher Lust erzeugt werden.

Sie vornehmlich sind es, welche die Beurtheilung einer Physiognomie so schwierig machen, denn eine Falte, worin wir eine kummervolle Vergangenheit, ironische Kälte u. dgl. zu lesen glauben, kann die bloße Folge von Krampf, Rheumatismus, Zahnschmerz u. s. f. sein. — b) Der Gegensatz der Naturbestimmtheit ist der Ausdruck, welchen die Erscheinung des Menschen durch die Particularität seiner Thätigkeit gewinnt, wo sich zunächst der Gegensatz von Hand- und Kopfarbeit herausstellt. Die Verschiedenheit geht hier wieder in die schlechte Unendlichkeit aus. Der Jäger, der Bauer, Soldat, Tischler, Schneider, der an den Schreibtisch Gefesselte, der reiche Müßiggänger, der geistliche Redner, der Kathedermensch u. s. f., markiren sich im Habitus, wie im Gesicht; doch hat das Charakteristische des Habitus, die gerade, die schiefe, gekrümmte, genirte, eckige Haltung u. s. w., hier den größten Accent. Der Tischler z. B. muß sich mit dem Hobel immer rechts wenden, muß also auch der rechten Schulter, dem rechten Fuß, der ganzen rechten Seite einen Eindruck davon zurücklassen. Wie ganz anders ist dagegen das Element und die Stellung, worin der Schuster arbeitet. Man lese die sinnreichen Bemerkungen, welche L. Tieck im ersten Theil seines Cevennenkrieges über dies Moment der Physiognomik mitgetheilt hat. Die Wiederholung der Bewegungen, welche durch die Eigenheit des Geschäfts nothwendig werden, durchziehen den ganzen Körper mit ihrer specifischen Färbung.

3) In solcher Besonderung, wie sie einerseits durch die Natur, andererseits durch die objective Thätigkeit vermittelt wird, ist der Mensch mit anderen Menschen noch in einer Identität; der Kaukasier und Kaukasier, der Grieche und Grieche, das Weib und das Weib, der Tischler und Tischler, der Schulmann und Schulmann u. s. f., haben ihre Analogieen. Aber die individuelle Bestimmtheit der Physiognomie entspringt aus dem Geist des Menschen, wie er theoretisch und praktisch zu zahllosen Nüancen sich ausbreitet. Hier erst ergibt sich die eigentliche Aufgabe der Physiognomen, das Dumme und Geistreiche, das Gemeine und Adlige, das Versteckte und Aufrichtige, die Schwäche und Stärke des Willens, die Reinheit oder Unsauberkeit des Gemüths u. s. f.

zu erspähen, weshalb das Gesicht hier den Mittelpunct des Interesses bildet, dem sich die Manieren im Benehmen eines Menschen, seine Art sich zu kleiden, zu wohnen, seine Handschrift u. dgl. m. nur als secundäre Exegese anschließen. — Eine beachtenswerthe auf Winckelmann, Lavater und Hegel Bezug nehmende Abhandlung: Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Physiognomik von Dr. Mehring, s. in Fichte's Zeitschrift für Philosophie, Bonn 1840, II. 2, S. 210 ff. —

Drittes Capitel.

Der kraniologische Ausdruck.

Die Physiognomik sucht das Innere des Menschen in seinem Aeußeren, wie dasselbe nicht blos eine in der Zeit verschwindende Bewegung, sondern ein habituell gewordener, stehender Zug ist. Da nun der Kopf die Concentration der symbolischen Individualisirung ausmacht, so wird er in der Festigkeit seiner Knochen selbst zum charakteristischen Ausdruck des Geistes. Das Spiel der Züge, die Beweglichkeit der Lippe, des Auges, ist noch der Verstellung fähig. Aber, so scheint es, der harte Knochen muß die Wahrheit sagen; seine Gestaltung kann der Mensch nicht willkürlich verändern, und im Schlaf Jemanden zu beobachten hat man doch nicht immer Gelegenheit. Das Sicherste bleibt also, wenn man sich an den Knochen, dies unumstößliche, unzweideutige Symbol hält. Den Geist, diese absolute Thätigkeit, in dem todten Knochen suchen zu wollen, ist das Widersprechendste, was gedacht werden kann, aber dieser Zusammenhang beruht darauf, daß das sensible System der Träger der Intelligenz und in ihm das Gehirn dessen Blüthe ist. Das Gehirn ist nichts unveränderlich Festes. Die Hirnschale verändert sich, wie die comparative Anatomie zeigt, zugleich mit der Veränderung der Hirnbildung. Da nun der Mensch die Totalität der Natur ausmacht, so vereinigt auch sein Gehirn alle Organe, welche bei den Thieren in einseitiger Schroffheit auftreten. Der Wandersinn der Zugvögel,

die Nachahmungslust der Affen, die grausame Gefräßigkeit der Raubthiere u. s. f. drückt sich in ihrer Hirnbildung einseitig aus und wird also bei dem Menschen sich in ähnlichen Formationen darstellen. Der Mensch ist der generischen Möglichkeit nach unendlich; als wirkliches Subject ist er beschränkt, und zwar ist es die Natur, welche ihm bestimmte Grenzen anweist. Ein Jeder empfängt besondere Anlagen als angeborene; seine Freiheit kann dieselben mehr oder weniger ausbilden, aber weder vernichten, noch andere an ihre Stelle setzen. Der Schädel ist in den ersten Kinderjahren vorzüglich, allein auch späterhin noch, weich; der Knochen erhärtet völlig erst mit der völligen Reife der Pubertät. Unstreitig ist nun das Gehirn, dies so sorgfältig in den Felsentempel des Schädels eingeschlossene, so mannigfaltige Organ nicht auf jedem Puncte in seiner Wirksamkeit dasselbe. Die Thätigkeit des Geistes, so schließt man, wird sich also nach ihrer Verschiedenheit auch consequent in den verschiedenen Regionen des Gehirns äußern. Aber durch die Thätigkeit wird ein Organ stärker. Folglich wird die Hirnschale durch die Erstarkung eines ihrer Organe verändert werden, eine Veränderung, welche nur die Form einer Erhöhung annehmen kann. Der in sich wühlende Geist wirft einen „Maulwurfhügel" nach dem andern auf. Durch die Erhöhung entsteht unmittelbar auch eine Vertiefung, und es kommt somit darauf an, aus den Hebungen und Senkungen der Hirnschale die Anlagen eines Menschen und den Grad ihrer Ausbildung zu diviniren.

Von Seiten der comparativen Anatomie und Physiologie hat die Phrenologie ihr vollkommenes Recht, denn die Zunahme der intellectuellen Fähigkeit und die Verschiedenheit derselben in der Gestaltung der Kopfhöhle, eine Bedeutung der Protuberanzen am großen oder kleinen Gehirn, läßt sich nicht leugnen. Und doch sagt Hegel: „die Physiognomik, vollends aber die Kranioskopie, zu Wissenschaften erheben zu wollen, ist einer der leersten Einfälle, die es geben konnte, noch leerer als eine signatura rerum, wenn aus der Gestalt der Pflanzen ihre Heilkraft erkannt werden sollte." Auch in der Phänomenologie hat er ein langes, humoristisches Capitel dagegen geschrieben. Der ältere

Carus in seiner nachgelassenen Psychologie und auf höchst einleuchtende Weise Hartmann in seiner Schrift, der Geist des Menschen u. s. w. Wien 1832, 2te Aufl. S. 255—303, haben ebenfalls, und außer ihnen viele Andere, Gall und Spurzheim bekämpft. Der Grundmangel derselben war ihre jämmerliche Psychologie und Metaphysik; man kann in der That nichts Verwirrteres und Seichteres denken, als diese ganz äußerliche Atomistik der geistigen Fähigkeiten, welche man nach schwachen Analogieen auf den geduldigen Schädelknochen vertheilte, wie wenn, um nur Eines anzuführen, der Größensinn und der Zahlensinn besondere Organe für sich haben sollten, da doch die Zahl nichts anderes ist, als die bestimmte Größe. Als eine naive Anerkennung des Geistes, als ein Instinct der Vernunft selbst erscheint es, wenn Gall und Spurzheim der Urtheilskraft kein besonderes Organ, sondern jedem Organ diese Function zuertheilten, und ferner, daß sie auch die Vernunft an keinen aparten Knorren fesselten, sondern sie als die Combination aller Organe in ihrer Wechselwirkung darstellten, wie sich ja auch empirisch gezeigt hat, daß Menschen, deren Section ein fast zerstörtes Gehirn enthüllte, dennoch die ganze Energie eines gesunden Denkens besaßen. Die Schädellehre vergißt, daß der Geist es ist, welcher den Menschen vom Thier unterscheidet, und daß er, obschon das Gehirn ihm die Bedingung seiner Entwicklung ist, dasselbe doch keineswegs zum Grunde seiner Thätigkeit hat. Der Grund ist vielmehr er selbst in seiner einfachen, an und für sich von dem Organismus freien Subjectivität. Diese als die absolute Negativität macht es unmöglich, die einzelnen Erhöhungen des Schädels und demgemäß ihre Ursach, die unter ihnen verborgenen Organe, mit Bestimmtheit auf die einzelnen Thätigkeiten des Geistes zu beziehen. Was man sonst wohl von der Philosophie überhaupt sagt, daß sie lächerlich werde, sobald sie auf das Detail sich einlasse, das ist hier der Empirie im vollen Maaße begegnet. Es bleibt in alle Ewigkeit hin unmöglich, den symbolischen Reflex des Geistes in die Krümmen und Höhlen dieser Aeußerlichkeit hin zerfasernd zu verfolgen. Das Ungefähre, das Wahrscheinliche, also die analogisch oder inductorisch mehr oder weniger plausible

Meinung wird hier der beständige Standpunct bleiben und eine Systematik sich nur illusorisch erkünsteln lassen. Das Gehirn ist auch physisch in der Zartheit seiner Fasern eine Darstellung der dialektischen Idealität des Geistes, des aller Wahrnehmung sich entziehenden Ueberganges aus einer Bestimmung zur andern. Weil das Thier unmittelbar schon ist, was es sein soll, nicht eine Geschichte hat, wie der Mensch, der sich zu dem macht, was er ist, so hat bei dem Thier die besondere Schädelformation eine ungleich größere Bedeutung, als bei dem freien Menschen, und dies Bewußtsein ist es, aus welchem die Polemik gegen die Kranioskopie vornehmlich ihre Stärke genommen hat. Die Kranioskopie war die nothwendige Consequenz der Physiognomik und der comparativen Anatomie, von welcher letzteren Seite her sie in England und Frankreich namentlich noch immer sich in Ansehen erhält. Eine eigene phrenologische Societät in Frankreich, jetzt unter dem Vorsitz Fossati's, gibt durch ihre Sitzungen und Jahresberichte demselben immer neue Belebung; sie hat aus Fieschi's Schädel die ganze Geschichte dieses intricaten Mörders ex post herausgelesen.

Das Gehirn, also auch der Schädel, zeigt eine Analogie mit dem ganzen Habitus, wie mit dem Antlitz. In dem ganzen Organismus unterscheiden sich Unterleib, Brust und Kopf, als die Regionen des Gemeinen, Sinnlichen, des Gemüthlichen und des Intellectuellen, Geistigen als solchen. — Eben so gliedert sich das Antlitz; das untere, bewegliche drückt die Sinnlichkeit; das mittlere, halbbewegliche die Gemüthlichkeit; das obere, fast bewegungslose die Intelligenz für sich aus. Das Kinn-, Wangen- und Stirngesicht bildet die Grundbestimmung der physiognomischen Differenz. — So ist nun auch das hintere Gehirn der Sitz der Sinnlichkeit, das mittlere der der Gemüthlichkeit, das vordere der der Intellectualität und der Scheitel mithin der Punct, welcher zwischen den Extremen des Sinnlichen und Intellectuellen die vereinigende Mitte ausmacht. So weit kann man analogisch mitgehen. Wenn nun aber neuerdings Carus: Grundzüge einer neuen und wissenschaftlich begründeten Kranioskopie (ein von Gall selbst nicht gebrauchter, sogar verworfener Ausdruck) und seine

Gegner, Noel (Grundzüge der Phrenologie, 1841) und Grohmann (Untersuchungen der Phrenologie oder Gall'schen Schaedellehre, 1842) mit vielen anderweit interessanten Nebenbemerkungen für eine jede besondere Thätigkeit des Geistes auch ein besonderes Organ im Gehirn und einen Reflex desselben in der Form der bedeckenden Knochenhöhle haben nachweisen wollen, so ist die Erkenntniß hierin doch immer nur bei einer sehr entfernten Wahrscheinlichkeit stehen geblieben. In England und Frankreich macht die dort herrschende schlechte Psychologie das Ansehen der Phrenologie erklärlich; überdem beschäftigt der Dilettantismus sich dort in gleicher Weise damit, wie mit der Geologie. Es ist nämlich erstaunlich leicht: 1) das Nichtvorhandensein der Thatsachen, die aus einem als Knorren erscheinenden Gehirnorgan, also Vermögen des Menschen, hätten entspringen sollen, durch das Vorhandensein des ihm entgegengesetzten als des mehr entwickelten und in Folgen sich darstellenden zu erklären; 2) das Vorhandensein der Thatsachen, die, nach dem Nichtvorhandensein eines Organs, in dem Leben des Menschen nicht hätten vorkommen sollen, dadurch zu beseitigen, daß sie dieselben ebenfalls aus der übermäßigen Entwicklung eines andern, des ersten, besten Organs, ableiten. Z. B. Daß Jemand factisch kein Mörder ist, obschon er das Organ des Mordsinnes sehr stark ausgeprägt besitzt, wird durch die Stärke eines andern Organs z. B. der Vorsicht erklärt. Daß Jemand aber ohne ausgeprägten Mordsinn dennoch mordet, wird aus der excentrischen Entwickelung irgend eines andern Organs, der Eitelkeit, der Wollust u. s. f. abgeleitet.

So gerecht nun die Polemik gegen die Kranioskopie ist, wenn sie die Zufälligkeiten, welche die Schädelbildung begleiten, urgirt und dem Fatalismus derselben die unendliche Freiheit des Geistes eben so als der Physiognomik entgegensetzt, so wird doch dadurch die allgemeine Wahrheit derselben nicht aufgehoben und das Interesse an solchen Betrachtungen nie aufhören, die nur dadurch schief werden, daß sie zu viel wissen wollen. Eine praktische Anwendung der Physiognomik oder Kraniologie hat man vernünftigerweise auch noch nirgends gestattet;

das Criminalrecht z. B. kümmert sich nicht um das Aussehen, nur um die That und das Bewußtsein des Menschen. K. P. Fischer bemerkt in der Metaphysik S. 401 mit Fug, daß die Bedeutung der bildenden Künste von diesen Momenten der Darstellung des Geistigen im Leiblichen nicht abstrahiren könne. Dies hat Hegel auch wohl nie geleugnet (s. besonders die Aesthetik, Th. II. S. 386 ff.), denn in der That vollendet sich die Anthropologie mit dieser Entäußerung der Seele an ihre unorganische Schale. Sie kehrt zu ihrem Anfang, zum unmittelbaren Sein, zurück, während sie doch zugleich unendlich darüber hinaus, sich selbst von allem Andern, was sie nicht ist, auch von ihrer Leiblichkeit, auch von ihrem Gehirn sich unterscheidendes Subject, Bewußtsein ist. Wir schließen mit Worten Goethe's über Schiller's Schädel, der ihn in des Raumes Moderkälte und Enge frei und wärmefühlend erquickte,

Als ob ein Lebensquell dem Tod entspränge.
Wie mich geheimnißvoll die Form entzückte!
Die gottgedachte Spur, die sich erhalten!
Ein Blick, der mich an jenes Meer entrückte,
Das fluthend strömt gesteigerte Gestalten.
Geheim Gefäß! Orakelsprüche spendend,
Wie bin ich werth, dich in der Hand zu halten?
Dich höchsten Schatz aus Moder fromm entwendend,
Und in die freie Luft, zu freiem Sinnen,
Zum Sonnenlicht andächtig hin mich wendend.
Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
Als daß sich Gott — Natur ihm offenbare,
Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen,
Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre.

Zweiter Theil.

Phänomenologie.

Der Geist wird durch die Natur bestimmt. Er ist aber von vorn herein an sich Subject und sucht daher seine Natürlichkeit eben so sehr durch sich zu bestimmen. Da nun dieselbe gegen ihn nicht als Subject sich setzen kann, so muß ihm die Bemächtigung seiner Leiblichkeit gelingen. Der Sieg über sie ist ihm schon vor dem Kampf garantirt. Sie wird folglich für ihn nur das Mittel seiner Darstellung; sie hat letztlich nicht für sich, nur für ihn Bedeutung. Aber durch ihn als das in seine Leiblichkeit sich widerstandlos einbildende Subject wird selbst das Todteste des Organismus, der Schädelknochen, interessant, auch in ihm noch den symbolischen Abdruck des inneren Werkmeisters zu erblicken. Dies ist der Inhalt der Anthropologie, welche den Geist als Seele, d. h. in seiner Unmittelbarkeit, in seiner ursprünglichen Verwicklung mit der Natur, betrachtet und dadurch, daß sie mit dem Sein der Unmittelbarkeit zu thun hat, eine große äußerliche Breite gewinnt. Das Bewußtsein ist dagegen die Sphäre der geistigen Wesenheit, in welcher alle Bestimmungen Reflexionsbestimmungen sind.

Nun erst tritt die Idealität des Geistes für sich hervor; sie ist auch schon das Wesen der Seele, aber als Seele ist der Geist nur in Verhältniß zu Anderem; seine Selbstbestimmung ist Trieb des Wesens, sich zur Erscheinung zu bringen, allein die reine Beziehung der einfachen Idealität auf sich und Anderes

fehlt. Oder vielmehr, sie ist im Werden begriffen. In der Unterwerfung des Organismus für seine Darstellung erreicht das Wesen sich selbst und wirft sich selbst als Erscheinung sich entgegen. Der Act, durch welchen der Geist sich als sich zu sich und zu Anderem verhaltend für sich setzt, ist das Bewußtsein. Das Bewußtsein ist keine seiende Qualität, wie etwa das Temperament u. dgl., sondern die Thätigkeit des Geistes, wodurch er sich als Subject setzt. Das Bewußtsein ist nicht etwas Gegebenes, wie ein Zustand des Träumens u. s. f., sondern wesentlich seine eigene Hervorbringung; es existirt nur, indem es sich erzeugt. Man darf sich daher nicht über die Anstrengung der Philosophen wundern, welche sich Mühe gegeben haben, durch die Sprache die lebendige Actualität des Bewußtseins als das Handeln, Thathandeln u. s. f. des Ichs auszudrücken, worin namentlich Fichte so groß gewesen ist. Denn die meisten Menschen nehmen den Begriff des Bewußtseins in der Aeußerlichkeit, welche Hegel durch seine dialektische Kritik als die dafür so unangemessene Kategorie der Dingheit nach gerade in hinlänglichen Verruf gebracht hat, und an deren Insolvenz für den Begriff des Geistes zu erinnern doch nie überflüssig wird. Wir haben, zufolge dieser Meinung, Bewußtsein, wie wir blondes oder braunes Haar, gute Augen u. s. f. haben. Namentlich ist es das Wort Sache, dessen barbarische Einmischung in die Darstellung des Bewußtseins von Seiten der Philosophirenden die gröbsten Auffassungen begünstigt hat. Wie breit haben sich nicht die Plattheiten gemacht, welche unter dem Titel von Thatsachen des Bewußtseins unter uns vorgetragen sind! Das Bewußtsein war die erste Thatsache, die, als eine Tasche von unbestimmtem Umfang, mit beliebig vielen anderen Thatsachen gefüllt wurde. Der bloße Ausdruck Thatsache sollte als Beweis wirken; d. h. der ärgste Empirismus und die größte assertorische Willkür machten es sich mit diesem Unwesen bequem.

Das Bewußtsein ist eine qualitativ andere Bestimmtheit, als jede nur psychische, denn in einer solchen findet sich der Geist als empfindender, träumender u. dgl. bestimmt, der höchstens durch seine leibliche Hülle hindurchscheint. Als Bewußtsein

negirt er die unmittelbare Identität mit seiner Leiblichkeit und setzt sich selbst als ein Selbst. Allerdings ist nun diese Spontaneität bereits in dem seelenhaften Zustande des Geistes enthalten, aber als Reflexion in sich kommt sie erst in der Form des Bewußtseins zu sich. Es mußte schon mehrfach bemerkt werden, daß aus diesem Grunde das menschliche Fühlen selbst im Säuglinge doch schon ein ganz anderes sei, als das nur sinnliche des Thiers. Das Bewußtsein ist diesen niederen Zuständen schon immanent; es arbeitet schon in ihnen; es rollt schon um seine Axe. Das Thier bleibt im Unbewußtsein, weil es eine nur psychische Existenz hat, und das Bewußtsein macht daher erst die Kluft aus, welche den Menschen vom Thiere trennt.

Das Bewußtsein ist als die von dem Geist gesetzte Beziehung seiner auf ihn selbst einfache, unveränderliche, formelle Selbstständigkeit, Ich. Das Ich ist eben das sich selbst setzende Subject. Indem Ich sich setzt, unterscheidet es sich von sich. Da aber der Unterschied sein eigener und von ihm selbst gesetzter ist, so bleibt Ich in ihm mit sich identisch. Es macht sich zu seinem Object, allein ohne solche von ihm als es selbst gesetzte Objectivität würde es auch nicht wirkliches Subject sein. Subject und Object sind Correlate. Das Subject hat in seinem Gegenstande nur sich selbst. Es ist durch seine Negation seine Position. Das Andere, worauf es sich bezieht, von dem es sich unterscheidet, ist in Wahrheit kein Anderes. Und zugleich ist es die lebendige Mitte dieses Gegensatzes, das unendliche Hervorbringen desselben. Das Ich muß daher absolute Gewißheit seiner selbst sein, denn Gewißheit ist die ideelle Identität mit dem Object des Wissens als des sich Andersseins. Mit Recht ist daher dieser Begriff in der neueren Philosophie einer der mächtigsten geworden.

Aber weil das Bewußtsein als das Setzen seiner selbst zugleich Setzen dessen ist, was es nicht ist, so schließt es durch diesen Act in seine Objectivität überhaupt alle Objectivität formeller Weise ein. Es ist nicht sie, und doch ist sie für es. Somit ist die Kategorie der Objectivität die Unterscheidung des Ichs von dem, was es nicht ist. Was es aber nicht ist, ist

doch als nicht es selbst in Verhältniß zu ihm. Es erscheint ihm und es erscheint sich, weil es sich von ihm unterscheidet, selbst darin. Wie mannigfaltig auch die Gegenstände wechseln, das Ich bleibt die einfache Reflexion in sich. Aber an dem Nicht-Ich hat es einen unendlichen Anstoß, denn das Ich ist freilich sich durchsichtig; was ihm nun Gegenstand ist, ohne unmittelbar es selbst zu sein, ist gegen diese Klarheit ein Negatives, dessen Dunkelheit aufgehoben, dessen Fremdheit getilgt werden muß. Das Ich hat also den Trieb, sich das Nicht-Ich gleich zu machen, das Object zu sich aufzuheben. Es für sich ist selbstständig in seiner Einfachheit; jedoch das, was es nicht ist, ist eben so selbstständig in seiner Mannigfaltigkeit. Folglich bewegt sich das Bewußtsein in einem Widerspruch, als dessen Auflösung sich der Begriff des Geistes ergeben wird. Denn das Bewußtsein ist der Geist nur als in Verhältniß zu sich und zu Anderem. Die Veränderung des Bewußtseins ist daher eben sowohl seine Veränderung, als die des Gegenstandes, zu welchem er sich verhält. Mit jedem anderen Object, worauf es sich bezieht, ist auch es selbst ein anderes, und jede neue Bestimmung, die sich ihm an seinen Objecten aufthut, wird zugleich zu einer neuen Bestimmung seiner selbst. Der Geist als wirklicher schafft sich selbst seinen Inhalt, aber als Bewußtsein hat er noch mit dem Auffassen seiner Erscheinung zu thun; die Bewegung des Fortganges von einer Objectivität zu einer anderen und der Erhebung von einer Stufe zur anderen, ist daher auf diesem Boden nur zur Hälfte die seinige.

Für sich ist das Bewußtsein sowohl die Wahrheit als die Gewißheit, denn zwischen beiden Momenten als denen der Ob- und Subjectivität ist in ihm selbst nur der reine Unterschied, der in sich zurückgeht. Aber diejenige Objectivität, die es nicht unmittelbar selbst ist, ist auch nicht diese Identität des Wahren und Gewissen. Es kommt also darauf an, die Ungleichheit des Subjects und Objects zu tilgen und die Wahrheit der Gewißheit gleich zu machen. Man kann dies auch umgekehrt ausdrücken: die Gewißheit muß sich der Wahrheit gleichmachen, sich zu ihr erheben, sich mit ihr erfüllen. Die Sache bleibt, von

welcher Seite man auch ausgehe, die nämliche. Aus diesem Proceß ergibt sich die Eintheilung dieser Sphäre:

1) Das Bewußtsein als die sich für sich setzende Idealität der Seele ist zuerst Wissen vom Object als einem anderen. Es reflectirt sich in sich dadurch, daß es sich in ein Anderes reflectirt, oder, was also dasselbe, daß ein Anderes sich, aber nur durch die Thätigkeit des percipirenden Subjects, in ihm reflectirt. Insofern das Abstractum Anderes, alle Objectivität überhaupt befassen kann, hat man das Bewußtsein auf dieser Stufe, wie z. B. Schleiermacher gethan, auch Weltbewußtsein genannt, Welt in dem Sinn des Inbegriffs aller Objecte genommen.
2) Der Gegenstand des Bewußtseins kann aber auch es selbst als solches sein. Es verhält sich zu sich nicht, indem es zu einem Anderen, was es unmittelbar nicht ist, einem Dinge sich verhält, sondern indem es selbst das Object der Erscheinung ausmacht. Es wird für sich seine Selbsterscheinung.
3) Das Selbst ist als bloße Reflexion in sich inhaltslos. Aber es ist nicht blos abstracte Differenz von und Identität mit sich, sondern es ist an sich allgemeines Selbstbewußtsein, d. h. es hebt sich selbst für sich zu seiner Allgemeinheit auf, indem es als vernünftiges gegensatzlos wird. Die Vernunft ist nicht mehr der Gegensatz des Objects und Subjects, sondern ihre Einheit. Als vernünftiges geht das Selbstbewußtsein auf den Gegensatz der Welt und seiner selbst zurück, um ihn in sich als Begriff des Allgemeinen aufzulösen.

Erster Abschnitt.

Das Bewußtsein als solches.

Als Bewußtsein unterscheidet der Geist sich von Allem, was er nicht als Ich ist. Der Act dieses Unterscheidens ist das Bewußtsein. Im Empfinden ist das, was empfunden wird, wohl

an sich von dem Empfindenden unterschieden, aber das Subject setzt sich nicht für sich selbst als von dem Object unterschiedenes. Im Bewußtsein sind die Objecte nicht blos an sich vom Subject unterschiedene und afficiren dasselbe nicht nur, sondern das Bewußtsein hat sie auch als andere in der Bestimmtheit ihres Unterschiedes vor sich. Aber in diesem Gegensatz geht das Subject in der Bildung seines Bewußtseins zunächst wieder auf den Standpunct der sinnlichen Vermittelung zurück. Es hebt die Correspondenz zwischen sich und der Objectivität, welche das Wesen der bisher betrachteten Sphäre ausmachte, als Moment in sich auf und ist also:

1) Sinnliche Gewißheit, ein Erfassen der Objecte in ihrer Vereinzelung durch das Medium der Sinne.

2) Die sinnliche Gewißheit ist nur der Anfang in der Bildung des Bewußtseins. Das Bewußtsein an sich ist frei von aller Sinnlichkeit, denn es ist rein ideelles Verhältniß des Geistes zu sich. Es muß daher über diesen Anfang hinausgehen und das Object in seiner an sich seienden Wahrheit zu nehmen suchen. Die sinnliche Gewißheit setzt nur die Objectivität des Seins überhaupt; das Wahrnehmen setzt auch die Bestimmtheit desselben, wie sie, abgesehen von dem auffassenden Subject, an sich ist.

3) Allein alles Wahrnehmen erreicht seinen Zweck nicht, denn die Bestimmtheit, die es als Eigenschaft des Objects ergreift, hebt sich selbst auf; die Eigenschaften sind es, in welchen ein Ding sein Bestehen hat, und sie sind es, durch welche es sich auflöst. Die Bestimmtheit muß daher als allgemeine genommen werden. Die Allgemeinheit als Allgemeinheit ist das Innere der Dinge. Sie selbst sind in ihrem Existiren nur die Erscheinung des Inneren als des sich immer gleichen Gesetzes. Das Bewußtsein in diesem Verhältniß zur Objectivität ist der Verstand. Verstand ist nicht ein besonderes Vermögen des Geistes; er ist überall, wo die abstracte Allgemeinheit gesetzt wird; er tritt daher später noch einmal bei dem Begriff des sich

selbst bestimmenden Denkens auf. Hier ergibt er sich aus der Beziehung zwischen Object und Subject.

Die ganze Entwicklung des Bewußtseins ist das Fortgehen von der Enthüllung eines Scheins zu der eines anderen. Das Bewußtsein setzt eine Bestimmung für sich als die an sich seiende. Indem es aber so das Ansichsein festhalten will, verändert sich ihm dasselbe; es wird ihm ein anderes, als es zu sein schien. Die neue Bestimmung wird nun für die wahrhafte genommen; sie ist das gesuchte Ansich. Allein es muß dieselbe Negation erleiden. Dieser Proceß ist jedoch weder so zu denken, als ob durch die Negation das Positive in dem als das Ansich Gesetzten negirt würde. Es kann nur das in ihm Negative negirt werden. Dies Negative ist der Schein. Ohne daß das Negative am Positiven wäre, würde es nicht Schein, sondern gar nichts sein. Der Schein kann daher in der Entfaltung des Bewußtseins gar nicht vermieden werden; er ist ein nothwendiges Element derselben. Die spätere Stufe vernichtet den Schein der früheren, als wenn sie für sich schon die ganze Wahrheit wäre. Diese Vernichtung ist die Erhebung zur höheren Stufe. Aber das Affirmative wird in diese, jedoch ohne die Beimischung des Unwesentlichen, mit hinüber genommen. Der Schein, der ihm eine Bedeutung gab, die es an sich nicht hat, verschwindet freilich; es selbst aber erhält sich als ein constitutives, radicales Element, ohne welches in sich zu schließen die nächste Stufe nicht in Wahrheit weder die nächste noch die höhere wäre. — Auf der anderen Seite ist nun aber die dialektische Bewegung nicht als eine solche zu denken, welche in eine schlechte Unendlichkeit ausliefe, als ob es nur um ein Fortgehen von einer Bestimmung zur andern zu thun wäre. Vielmehr hat die Bewegung durch die Vernunft, d. h. durch die selbstbewußte Identität des Denkens und Seins, der Gewißheit und Wahrheit, der Sub- und Objectivität, ihr bestimmtes Maaß in sich. Die Vernunft ist nicht eine Grenze für das Bewußtsein im Sinne einer Beschränkung, eines fatalen Nichtweiterkönnens. Dann wird sie nur als der Cherub genommen, der mit dem hölzernen Degen der äußerlich aufgenommenen Verstandeskategorieen den Eingang in das Paradies

der Wahrheit verwehrte. Vielmehr wie sie selbst die Wahrheit ist, so theilt sie sich auch mit und kennt keine andere Grenze, als ihre eigene Nothwendigkeit. Sie geht als wahrhafte Unendlichkeit in sich selbst zurück.

Hegel hat die Phänomenologie als Darstellung der Erfahrung des Bewußtseins sehr ausführlich 1807 entwickelt. Die Ausführlichkeit rührte daher, daß er auch den besonderen realen Inhalt, zu welchem das Bewußtsein fortschreiten kann, in die Entwicklung aufnahm, die Natur, den Geist in seiner Objectivität und Absolutheit. Man kann zugeben, was Fischer in seiner Metaphysik darzuthun versucht hat, daß Manches in der Dialektik nicht Stich hält, und daß für die reale Gestaltenwelt, deren Analyse Hegel macht, die Hellenen und das achtzehnte Jahrhundert die größte Ausbeute gegeben haben; dennoch wird dadurch der große Werth gerade auch dieser Entwicklungen, wie Fischer ebenfalls anerkennt, nicht vermindert. Noch weniger aber wird durch diese Breite Hegels ein Widerspruch mit der späteren Gestaltung des Systems herbeigeführt, wie Einige gemeint haben. Denn in der Bestimmung der Momente des Bewußtseins, Selbstbewußtseins und der Vernunft ist Hegel sich nie inconsequent geworden; nur hat er in der Encyklopädie diese Formen ganz rein, ohne ihre Einbildung in concreten Inhalt, aufgestellt. Die Philosophie verdankt der Phänomenologie den ungeheuersten Anstoß, und wir bezweifeln gar nicht, daß die Lehre vom Bewußtsein noch lange nicht erschöpft ist. Auch deuten hierauf viele Versuche der Schule selbst hin. 1825 gab Kapp als ersten Theil einer Encyklopädie eine Einleitung dazu, worin er nach seiner Weise viel Material durcheinander häufte. Gabler gab 1827 ein Buch mit mehren Titeln heraus, das er in dem eigentlichen Titel als Kritik des Bewußtseins bezeichnete; es enthielt eine besonders für das Selbststudium nutzbare Darstellung des ersten Drittels der Hegel'schen Phänomenologie, deren einzelne Momente er durch sorgfältige Rücksichtnahme auf Hegel's Logik und die Geschichte der Philosophie zu illustriren bemüht war. Hinrichs ist bis jetzt als speculativer Schriftsteller eigentlich aus dem Erkennen des Erkennens nie herausgekommen; sowohl in der zweiten

Abtheilung seiner Logik 1826, welche er etwas dunkel die Lehre vom „immanenten" Denken nannte, im Gegensatz zur Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß, die er das „genetische" Denken nannte, als auch in seiner Genesis des Wissens, 1835, hat er beständig die Phänomenologie im Auge gehabt. Das Verhältniß, worin sein Buch zu ihr und der Hegel'schen Logik steht, ist trotz dem, was seine in kritischer Beziehung treffliche Einleitung darüber sagt und Schaller näher zu erläutern versucht hat, nicht recht klar. Man hat die folgenden Entwicklungen abzuwarten, aus denen vielleicht auch hervorgeht, warum gerade dieser Theil der Genesis des Wissens der metaphysische genannt worden ist. Das Tüchtigste darin scheint die Darstellung philosophischer Standpuncte, die in dialektischer Präcision entwickelt sind. Es ist eine Philosophie der Geschichte der Philosophie, wie Schaller ganz richtig sagt. Hierin ist Hinrichs mit J. H. Fichte in den Grundzügen zum System der Philosophie, erste Abtheilung, das Erkennen als Selbsterkennen, 1833, zusammengetroffen. Doch wir wollen diese Angaben hier abbrechen; sie sollten nur dazu dienen, factisch nachzuweisen, daß die Theorie des Bewußtseins noch nicht als geschlossen anzusehen ist. Wie sich die Stadien der phänomenologischen Genesis zu dem System der reinen Vernunft eigentlich verhalten und wie aus ihrem Verhältniß für die Geschichte der Philosophie sich vielleicht ein Gesetz entwickeln läßt, das zu untersuchen, gehört nicht hierher. Es sei schließlich nur die Bemerkung noch gestattet, daß unseres Wissens Lambert in seinem Neuen Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein, 2ter Bd. Leipzig 1764. S. 217 ff., zuerst eine besondere Lehre vom Schein, eine Phänomenologie, geschrieben hat. In den fünf Hauptstücken derselben handelt er zuerst von den Arten des Scheins im Allgemeinen, sodann vom sinnlichen, psychologischen und moralischen Schein, zuletzt vom Wahrscheinlichen. Seine Manier ist höchst trocken, aber immer gründlich und durch manchen hellen Blick das Dürre des logisch-mathematischen Raisonnements vergütend. Hegel hat nirgends erwähnt, inwiefern diese Darstellung auch auf ihn, der die Sache allerdings

in ganz anderer Genialität angriff, gewirkt haben mag. Interessant ist diese Bevorwortung seines unsterblichen Werkes von Seiten der Geschichte der Philosophie auf jeden Fall.

Erstes Capitel.
Die sinnliche Gewißheit.

Das Bewußtsein als das sich Verhalten des Geistes in seiner einfachen Subjectivität zur Objectivität nicht nur als ideeller, als des dem Ich von ihm entgegengesetzten Ich als seinem Nicht-Ich, sondern als reeller, vermittelt sich unmittelbar durch die Sinne, denn durch sie hat er eine Beziehung auf die Außenwelt, welche in der Natur der Organe selbst begründet ist; das Auge hat den Trieb, zu sehen, das Ohr fordert Töne u. s. f. Diese Thätigkeit verläuft sich im Raum und in der Zeit. Die Gewißheit, welche durch sie vermittelt wird, ist aber, da die Sinne täuschen können, eine nur subjective, eine Meinung.

1) Das Medium der Sinne schließt dem Subject die Objectivität unmittelbar nach allen Richtungen hin auf. Der Sinn kommt hier nicht an sich, sondern als Organ des Auffassens in Betracht. Er dient dem Bewußtsein nur, ihm die Welt gegenständlich darzustellen. Die Gegenständlichkeit als solche ist nicht die That der Sinne, sondern des von ihnen als seinen Organen und von den Objecten, die sie reflectiren, sich unterscheidenden Bewußtseins. Allein ohne die Sinne würde dies selbst zu keiner Entfaltung der realen Unterschiede gelangen; es würde in seine Einfachheit verhüllt bleiben.

2) Das Sinnliche ist im Raum und in der Zeit. Das Object der sinnlichen Gewißheit ist ein unmittelbar gegenwärtiges. Als räumlich ist es an diesem bestimmten Orte; es ist hier; als zeitlich existirt es in einem bestimmten Moment, jetzt. Ich fühle diesen Stein hier in diesem Augenblick u. s. w.

3) Diese Gewißheit ist dem Inhalt und der Vermittelung nach eine in's Unendliche hin verschiedene. Ihr Reichthum scheint

der größte zu sein, weil sie in eine so grenzenlose Breite auseinandergeht. Auch die gewisseste scheint sie zu sein, weil sie durch das unmittelbare Erfassen der unmittelbar gegenwärtigen Objectivität sich vermittelt. Aber die Sinne als das Medium der Auffassung können täuschen; und nicht blos die Hallucinationen im engeren Verstande gehören hierher. Ueber dies Moment in der Entwicklung des Bewußtseins wird gewöhnlich viel gestritten, weil man die Möglichkeit und Nothwendigkeit nicht gehörig unterscheidet. Die Sinne trügen, ist ein eben so falsches Urtheil, als: sie trügen nicht. An und für sich trügen sie nicht, wenn sie gesund sind, denn sie wirken mit bewußtloser Nothwendigkeit. Allein in Verhältniß zum Bewußtsein tritt die Möglichkeit der Täuschung ein, weil der Sinn gebildet werden muß, um in alle Unterschiede der ihm correspondirenden Objectivität sich einlassen zu können, wie früher gezeigt worden. Andere Täuschungen können auch dadurch bewirkt werden, daß der Sinn die Erscheinung ganz richtig darstellt und die Sache in Wahrheit doch eine ganz andere ist, wie z. B. das Verhältniß der Erde zur Sonne an sich ein anderes ist, als es, der sinnlichen Gewißheit zufolge, zu sein scheint. Obwohl also die Sinne nicht trügen müssen, so können sie es doch, und die durch sie gesetzte Gewißheit ist demnach keine zuverlässige. — Aber auch die räumliche und zeitliche Bestimmtheit ist nicht so wahr und gewiß, als sie zu sein scheint. Denn, was jetzt hier ist, kann in einem anderen Moment nicht hier, sondern dort sein. Und das Jetzt hebt sich auf, schon indem es existirt. Es existirt nur als das Uebergehen von einem Jetzt zu einem anderen. Wenn also die sinnliche Gewißheit das Hier und das Jetzt festhalten will, so zeigt sich, daß dadurch zunächst nur die allgemeine Bestimmtheit des Räumlichen und Zeitlichen gesetzt wird. Das Hier ist überall und das Jetzt ist immer. Was als Hier und was als Jetzt bestimmt wird, ist relativ. Dieser Mensch steht jetzt hier; dies sehr richtige Urtheil hebt sich auf, sobald er nur einen Schritt thut. Die sinnliche Gewißheit kann es daher nur zu einem höchst beschränkten Inhalt bringen. Das ganz Unmittelbare, dies, was ich jetzt hier fühle, schmecke u. s. f., ist

seine Erfüllung, und die Wahrheit des Bewußtseins daher nur die meinige, daß ich der so fühlende, sehende u. s. f. bin.

Allein obgleich Hegel ganz Recht hat, das Sein in dieser unmittelbaren Gestalt als die niedrigste Stufe des sich bildenden Bewußtseins zu fassen, so darf doch deshalb diese Stufe selbst nicht als unbedeutend genommen werden, wie wenn sie an sich nichts wäre und man nur über sie zu höheren hinauszugehen hätte. Es wäre gerade so, als wollte man andere Anfänge, weil sie Anfänge sind, gering achten, das Sein im Logischen, die Familie im Sittlichen u. dgl. Ohne den Anfang ist auch das Ende nicht. Der Anfang zieht sich als ein Moment durch die Totalität der Gestalten hin, wenn gleich er in anderen Formationen nicht mehr die Bedeutung, wie am Anfang als Anfang hat, denn hier ist er eine eigenthümliche Gestalt, während er dort nur eine untergeordnete Geltung hat. Die sinnliche Gewißheit ist daher ein in allen Gebieten außer dem abstracten Denken immer von Neuem auftauchendes Element, und Vieles sonst Räthselhafte erklärt sich dadurch, daß das Bewußtsein, wie weit es auch ausgreife, doch auch beständig in seinen Anfang wieder zurückgreift. Der Liebende schneidet sich die Locke der Geliebten ab; die Asche des Todten wird aufbewahrt; Staaten individualisiren sich in der Person des Fürsten u. s. w. Selbst das Unsinnlichste, die Religion, bringt das Höchste zur sinnlichen Gegenwart, vom Fetischismus an durch Götterstatuen und Theophanien bis zum menschgewordenen Gotte hin, der den zweifelnden Thomas die Hände in seine Male legen läßt, und von ihm an durch die Monstranz des Meßopfers hindurch bis zum Lutherschen Abendmahlscultus hin. Der Unterschied des Spiritualismus und Materialismus hebt sich in der Innigkeit des Meinseins auf.

Der wahrhafte Grund dieser Innigkeit ist aber, daß das Allgemeine und Einzelne an und für sich identisch sind. Dies gilt sowohl von den Objecten der sinnlichen Gewißheit, als von dem Bewußtsein, dessen Gewißheit sie ist. Die Objecte sind einzelne, aber als einzelne haben sie zugleich eine allgemeine Natur; ihre Prädicate negiren ihre absolute Vereinzelung. Und eben so ist dies einzelne Bewußtsein doch Wissen, d. h. es ist als dieses

zugleich nicht blos dieses, sondern allgemeines. Indem auf solche Weise das Einzelne und Allgemeine als Entgegengesetzte identisch sind, sucht sich das Bewußtsein von der Einzelheit als solcher sowohl an sich als für sich zu befreien und den Gegenstand, der für sich ein einzelner ist, in seinem Ansich, d. h. in seiner Allgemeinheit zu nehmen, wozu es selbst über seine Einzelheit sich erheben und als allgemeines sich verhalten muß. Das Bewußtsein auf dieser Stufe ist wahrnehmendes.

Zweites Capitel.

Das wahrnehmende Bewußtsein.

Die sinnliche Gewißheit weiß nur, daß etwas ist, das Sein, aber nicht, was es ist. Um dies Wissen des Wesens ist es aber zu thun. Das Sein reflectirt sich in sich; die Unterschiede des Seins, wie sie als qualitative, quantitative und als Maaßbestimmtheit sich dem Bewußtsein darbieten, werden von diesem, um das Sein, wie es an sich ist, zu fassen, in ihrer Unmittelbarkeit genommen, jedoch zugleich auf die Einheit bezogen, welche sie in ihrer Existenz haben. In dieser Reflexion der Vielheit in die Einheit liegt es, daß für diesen Standpunct die Kategorie der Dingheit die herrschende ist. Diese Kategorie als solche findet innerhalb der Logik ihre vollständige Entwicklung. Die Psychologie als Phänomenologie hat nur zu zeigen, wie das Bewußtsein sich durch diesen Standpunkt umgestaltet, indem es kritisch wird und sein erst assertorisch-kategorisches Verhältniß zu einem hypothetisch-problematischen macht.

1) Der Ausdruck Ding ist einer der vielumfassendsten, eben darum zugleich besten und schlechtesten, welche es gibt. Ding ist das Sein als existirendes, als im Unterschiede von sich, von seinen Eigenschaften, mit sich Eines, ohne doch Subject zu sein. Die Einheit des Dinges ist eine äußerliche, nur der Schein der lebendigen Subjectivität, in Wahrheit das gerade Gegentheil, denn die Unterschiede des Dinges sind gegeneinander so gleichgültig als

gegen die Einheit, in welcher sie eben das Ding ausmachen. Das Ding aber als die Einheit seiner Unterschiede setzt diese nicht aus sich, sondern ist nur ihre gemeinschaftliche Mitte; an sich ist es, obschon es seine Existenz nur in seinen Bestimmtheiten hat, gegen dieselben ebenfalls gleichgültig. Diese Vereinigung des Vielen in seiner Differenz macht die Kategorie der Dingheit zu derjenigen, welche das Bewußtsein betreten muß, wenn es sich zunächst über den Boden der ersten Unmittelbarkeit erhebt. Da nun die Majorität der Menschen nicht weiter als bis zur Reflexion gelangt, so erklärt sich daraus die ungeheure Breite, welche diese Kategorie im Bewußtsein einnimmt, das bequeme Ausruhen zwischen dem Begriff des Seins und dem Begriff der Idee im ersten Stadium des Begriffs des Wesens, welches die wahrhafte Mitte des Seins und des Begriffs ist. So reden wir denn von göttlichen, menschlichen und natürlichen Dingen und behandeln auch einen Inhalt, der in seiner Wahrheit weit über diese enge Kategorie hinausliegt, dessen dialektischer Rhythmus sich gegen die Aeußerlichkeit derselben gewaltsam sträubt, dennoch in dieser Weise, wie den Geist, ja den absoluten Geist selbst, dessen Eigenschaften uns eine todte Theologie eben so ruhig nacheinander aufzählt, als wir in einem physikalischen Wörterbuch die eines chemischen Stoffs angegeben finden. Die bestimmten Unterschiede des Seins sind für das Bewußtsein die Merkmale, wodurch es das eine Sein von einem andern unterscheidet. Das Auffassen der Merkmale in ihrer Richtigkeit, d. h. wie sie als Eigenschaften des Dinges an sich bestehen, und in ihrer Vollständigkeit, d. h. wie sie die Totalität der Dingheit ausmachen, gibt zum Resultat die Beschreibung.

2) Das Beschreiben ist die Thätigkeit des Bewußtseins, wodurch es sich des gefühlten, gehörten, geschauten Objectes nach allen Seiten, die es äußerlich preis gibt, zu bemächtigen sucht. Das Beschreiben geht an dem einzelnen Object von Moment zu Moment und geht von Object zu Object. Ist es mit einem Merkmal, mit einem Gegenstande fertig, so sucht es nach neuen. Allein auf solche Weise würde nur ein endloser Proceß, ein Uebergehen von Object zu Object, von Merkmal zu Merkmal, entstehen.

zugleich nicht blos dieses, sondern allgemeines. Indem auf solche Weise das Einzelne und Allgemeine als Entgegengesetzte identisch sind, sucht sich das Bewußtsein von der Einzelheit als solcher sowohl an sich als für sich zu befreien und den Gegenstand, der für sich ein einzelner ist, in seinem Ansich, d. h. in seiner Allgemeinheit zu nehmen, wozu es selbst über seine Einzelheit sich erheben und als allgemeines sich verhalten muß. Das Bewußtsein auf dieser Stufe ist wahrnehmendes.

Zweites Capitel.

Das wahrnehmende Bewußtsein.

Die sinnliche Gewißheit weiß nur, daß etwas ist, das Sein, aber nicht, was es ist. Um dies Wissen des Wesens ist es aber zu thun. Das Sein reflectirt sich in sich; die Unterschiede des Seins, wie sie als qualitative, quantitative und als Maaßbestimmtheit sich dem Bewußtsein darbieten, werden von diesem, um das Sein, wie es an sich ist, zu fassen, in ihrer Unmittelbarkeit genommen, jedoch zugleich auf die Einheit bezogen, welche sie in ihrer Existenz haben. In dieser Reflexion der Vielheit in die Einheit liegt es, daß für diesen Standpunct die Kategorie der Dingheit die herrschende ist. Diese Kategorie als solche findet innerhalb der Logik ihre vollständige Entwicklung. Die Psychologie als Phänomenologie hat nur zu zeigen, wie das Bewußtsein sich durch diesen Standpunkt umgestaltet, indem es kritisch wird und sein erst assertorisch-kategorisches Verhältniß zu einem hypothetisch-problematischen macht.

1) Der Ausdruck Ding ist einer der vielumfassendsten, eben darum zugleich besten und schlechtesten, welche es gibt. Ding ist das Sein als existirendes, als im Unterschiede von sich, von seinen Eigenschaften, mit sich Eines, ohne doch Subject zu sein. Die Einheit des Dinges ist eine äußerliche, nur der Schein der lebendigen Subjectivität, in Wahrheit das gerade Gegentheil, denn die Unterschiede des Dinges sind gegeneinander so gleichgültig als

gegen die Einheit, in welcher sie eben das Ding ausmachen. Das Ding aber als die Einheit seiner Unterschiede setzt diese nicht aus sich, sondern ist nur ihre gemeinschaftliche Mitte; an sich ist es, obschon es seine Existenz nur in seinen Bestimmtheiten hat, gegen dieselben ebenfalls gleichgültig. Diese Vereinigung des Vielen in seiner Differenz macht die Kategorie der Dingheit zu derjenigen, welche das Bewußtsein betreten muß, wenn es sich zunächst über den Boden der ersten Unmittelbarkeit erhebt. Da nun die Majorität der Menschen nicht weiter als bis zur Reflexion gelangt, so erklärt sich daraus die ungeheure Breite, welche diese Kategorie im Bewußtsein einnimmt, das bequeme Ausruhen zwischen dem Begriff des Seins und dem Begriff der Idee im ersten Stadium des Begriffs des Wesens, welches die wahrhafte Mitte des Seins und des Begriffs ist. So reden wir denn von göttlichen, menschlichen und natürlichen Dingen und behandeln auch einen Inhalt, der in seiner Wahrheit weit über diese enge Kategorie hinausliegt, dessen dialektischer Rhythmus sich gegen die Aeußerlichkeit derselben gewaltsam sträubt, dennoch in dieser Weise, wie den Geist, ja den absoluten Geist selbst, dessen Eigenschaften uns eine todte Theologie eben so ruhig nacheinander aufzählt, als wir in einem physikalischen Wörterbuch die eines chemischen Stoffs angegeben finden. Die bestimmten Unterschiede des Seins sind für das Bewußtsein die Merkmale, wodurch es das eine Sein von einem andern unterscheidet. Das Auffassen der Merkmale in ihrer Richtigkeit, d. h. wie sie als Eigenschaften des Dinges an sich bestehen, und in ihrer Vollständigkeit, d. h. wie sie die Totalität der Dingheit ausmachen, gibt zum Resultat die Beschreibung.

2) Das Beschreiben ist die Thätigkeit des Bewußtseins, wodurch es sich des gefühlten, gehörten, geschauten Objectes nach allen Seiten, die es äußerlich preis gibt, zu bemächtigen sucht. Das Beschreiben geht an dem einzelnen Object von Moment zu Moment und geht von Object zu Object. Ist es mit einem Merkmal, mit einem Gegenstande fertig, so sucht es nach neuen. Allein auf solche Weise würde nur ein endloser Proceß, ein Uebergehen von Object zu Object, von Merkmal zu Merkmal, entstehen.

Es kommt vielmehr darauf an, zu wissen, welche Merkmale wesentlich, welche unwesentlich sind. Denn nur diejenige Bestimmtheit, ohne welche ein Ding nicht als dieses existiren kann, ist eine wahrhafte für seine Unterscheidung von anderen Dingen; andere Bestimmungen, welche nur zufällig und äußerlich mit der Existenz des Dinges sich verbinden, müssen also nicht zu seinem Ansich gehörig von ihm ausgeschieden werden. Sie sind nicht die Erscheinung des Wesens, worauf sich das Wahrnehmen richtet, sondern ein vorübergehendes Anhängsel, eine beiläufige Vermischung.

Das Bewußtsein beobachtet daher das Ding, um zu erfahren, was es eigentlich, nach Abtrennung des ihm Unwesentlichen, an sich sei. Erst durch das Beobachten kann es zu einer gründlichen Beschreibung kommen, die nicht Wesentliches und Unwesentliches durcheinander mengt, sondern nur solche Eigenschaften ergreift, welche in der That die Existenz des Dinges ausmachen. Um aber zu dem wahren Ansichsein zu kommen, muß das Beobachten in die sinnliche Gewißheit zurückgehen.

Es muß sich nämlich zunächst gegen die mögliche Täuschung der Sinne zu schützen suchen. Indem es sich derselben als der Organe der Auffassung bedient, verhält es sich als beobachtend zugleich argwöhnisch gegen ihre Function. Es sucht alles die Reinheit der Objectivität Störende zu entfernen und steigert auch wohl durch künstliche Instrumente die natürliche Capacität der Sinnorgane. Daß der Zufall, wie man sagt, die Erfindung derselben oft begünstigt hat, ist wahr, allein man hat dies nicht in dem platten Verstande zu nehmen, als wenn der Zufall das Sehrohr, Hörrohr u. s. f. erfunden hätte. Das erfindende Princip ist vielmehr das wahrnehmende Bewußtsein, welches von dem Standpunct der unmittelbar sinnlichen Gewißheit zur Beobachtung fortschreitet; die Erfindungen werden immer gemacht, wenn man ihrer bedarf.

Das Bewußtsein hängt aber in dem Verfahren von seinem Gegenstande ab. Ist derselbe ein Naturobject, so kommt es darauf an, ob dasselbe ein sich gleich bleibendes Dasein hat, oder ein in seiner Lebendigkeit sich veränderndes ist, wie physikalische

und chemische Processe, Wachsthum des Organischen u. s. f. Für die Beobachtung des sich Verändernden wird nämlich das Experiment möglich. Man versucht, ob der Gegenstand, wie er sich für uns darstellt, auch an sich unter bestimmten Bedingungen, welche wir für seine Existenz herbeischaffen, der nämliche bleibt, als welcher er unter diesen Bedingungen uns zum erstenmal erschien. Die Bewegung des Geistes oder die Geschichte kann in dieser exacten Weise dem Experiment nicht unterworfen werden, weil sie ein Product der Freiheit ist. Für ihre Beobachtung tritt daher das Zeugniß dessen ein, der einen Act der Geschichte unmittelbar zum Object der Wahrnehmung zu machen im Stande war, also das Bewußtsein des Augen- und Ohrenzeugen. — Da nun aber bei einem Experiment, bei einer Beobachtung, noch immer Täuschung in dieser und jener Beziehung möglich ist, so muß zur Sicherung des Wahrgenommenen, das Beobachten und Versuchen wiederholt werden. Und da Geschehendes auch von einem es unmittelbar Wahrnehmenden einseitig und unvollständig erfaßt werden kann, so wird eine Berichtigung und Ergänzung des einen Zeugnisses durch andere Documente nothwendig und eine Kritik der Zeugnisse durch die Vergleichung des Inhaltes derselben mit sich selbst, ob sich nicht Widersprüche darin finden, welche das Falsche der Auffassung beweisen. Wir finden daher auch wohl auf Büchertiteln eigends bemerkt, daß die Beschreibung einer Krankheit, eines Thiers und seiner Lebensweise, eines Aufstandes, Krieges u. dgl. eine genaue, aus vielfältiger Beobachtung, langjähriger Prüfung, aus eigenen Versuchen, wenn der Gegenstand ein physikalischer oder medicinischer, bestätigter, oder, wenn er ein historischer, ein aus den besten Quellen dargestellter sei.

3) Das Beobachten liefert also eine weit zuverlässigere Beschreibung, als auf dem Standpunct der bloßen sinnlichen Gewißheit möglich ist. Diese verhält sich zu den Objecten mit naiver Ehrlichkeit und wird daher oft betrogen werden. Das Beobachten verhält sich dagegen negativ zur Gewißheit der Sinne. Es erkennt wohl auch durch sie, allein zugleich ist es im Act des Auffassens gegen sie mißtrauisch; es controlirt sein Verfahren und

sucht Alles zu entfernen, was den Schein des nur Accidentellen erregt. Das Resultat des beobachtenden Bewußtseins ist die Erfahrung. Das Wahrnehmen bemühet sich, das Ding zu bestimmen, wie es an sich bestimmt ist. Um den Irrthum, der bei der sinnlichen Gewißheit möglicher Weise sich einschleichen kann, von sich auszuschließen, erhebt es sich zur negativen Position. Ein Katalog von Merkmalen, und wär' er noch so groß, befriedigt es nicht, sondern die Merkmale müssen auch die wahren, die dem Dinge wesentlichen sein. Indem aber hiermit über das einzelne Ding hinausgegangen wird, erscheint dasselbe dem Bewußtsein nur als ein Repräsentant des Allgemeinen. Es wird zwar von dem Einzelnen angefangen; die sinnliche Gewißheit, das Beschreiben des gegebenen Objectes, machen den Ausgangspunct, aber das Bewußtsein verliert das Interesse an dem Einzelnen als Einzelnem. Wie es selbst an sich in seiner Einzelheit allgemeines ist, so ist es auch der Gegenstand. Die Merkmale sind als Prädicate wesentlich allgemeiner Natur. Die Kreide ist weiß; Baumwolle auch; Schnee auch u. s. f. Weiß sein, die Weiße, ist also etwas Allgemeines. Diese Eiche wächst; dies Gras auch; dieser Hund auch u. s. w. Wachsthum ist ein allgemeines Prädicat des Organischen. Dieser Löwe frißt Fleisch; jener auch; jener auch; mag er in Asien oder Afrika, mag er von einem Aristoteles oder Cuvier beobachtet werden. Die Erfahrung sagt uns also, daß der Löwe ein Fleisch fressendes Thier ist. Karthago, eine Kolonie, machte sich von Phönicien; Korcyra, eine Kolonie, machte sich von Korinth; Island, eine Kolonie, machte sich von Norwegen; die Vereinigten Staaten Nordamerika's, Kolonieen, machten sich von England unabhängig. Also reißen sich alle Kolonieen von ihren Mutterlanden los, wenn sie einen gewissen Grad der Selbstständigkeit erreicht haben; dies ist eine durch die Zeugnisse der Geschichte bestätigte Erfahrung u. dgl. m.

Das Erfahren kehrt also aus dem Einzelnen das Allgemeine heraus, und das Einzelne wird zur Vermittelung der Erkenntniß des in ihm existirenden Allgemeinen. Die bloße Berührung mit vielem Stoff bringt noch keine Erfahrung hervor, weshalb

die sinnliche Gewißheit als die Bedingung der Wahrnehmung und Beobachtung bei dem Menschen einen ganz anderen Charakter, als bei dem Thiere, hat, nämlich die Tendenz, sich selbst in der Allgemeinheit der Erfahrung aufzuheben. Für das Bewußtsein hat es den Schein, als ob das Einzelne der Grund des Allgemeinen wäre, denn es steigt durch jenes zu diesem hinauf. Allein sobald es die Allgemeinheit erreicht hat, kehrt sich das Verhältniß um. Denn nun zeigt sich, daß vielmehr das Allgemeine der Grund des Einzelnen ist. Wie weit sich auch die Vielheit des Einzelnen auseinanderzweigen möge, es ist, was es ist, nur durch seine Prädicate, diese aber sind ein Allgemeines. Folglich ist das Ende des wahrnehmenden Bewußtseins seinem Anfang entgegengesetzt, wenn man darauf reflectirt, daß es von dem Erfassen des Einzelnen ausgeht; allein es ist auch als wirkliches Ende mit ihm identisch, denn es hat in der Allgemeinheit das Ansich des Dinges gefunden, und dies Ansich war seine Aufgabe. Aber auch dies Ansich ist noch nicht die wirkliche Wahrheit. Indem der Gegenstand für das Bewußtsein von seinen accidentellen, sowohl objectiven als subjectiven Modificationen unterschieden und in der wesentlichen Gleichheit mit sich als intelligibles Object gesetzt wird, ist es möglich, den Inhalt der mannigfaltigen Erscheinung als die ihr zu Grunde liegende Einheit des in aller zufälligen Veränderung identischen Gesetzes zu erkennen.

Drittes Capitel.

Das verständige Bewußtsein.

Das Bewußtsein ist durch das Wahrnehmen von dem Sinnlichen zu dem Nichtsinnlichen fortgegangen, denn nicht das unmittelbar gegenwärtige Einzelne, sondern das im Einzelnen existirende Allgemeine als das Resultat der das Wahrnehmen controlirenden und wiederholenden Beobachtung ist das Wesentliche. Gegen das Allgemeine der auf die Treue, Sorgfalt, Häufigkeit

und Umsicht ihres Beobachtens sich berufenden Erfahrung ist das Einzelne nur ein Beispiel desselben. Das Wahre ist eben deswegen nicht der Gegenstand, wie er als einzelner durch die Vermittelung der Sinne appercipirt wird, sondern das Allgemeine an sich ist das Ansichsein des Dinges oder das Ding an sich. Insofern ist das Ding als Object der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit ein dem Bewußtsein äußerliches; das Wahrnehmen negirt diese Aeußerlichkeit, aber nicht absolut, sondern mit der steten Rücksicht auf die Aeußerlichkeit, von der es für seine Gewißheit ausgeht; im Resultat aber verschwindet die Aeußerlichkeit, denn die Erfahrungen, welche das Bewußtsein macht, sind an sich Allgemeinheiten. Sagt uns Jemand, er wolle uns über irgend einen Gegenstand, z. B. die Cultur der Kartoffeln in einem bestimmten Boden, seine Erfahrungen mittheilen, so erwarten wir, daraus unter Voraussetzung derselben Umstände Nutzen ziehen zu können. Ein erfahrener Mensch heißt ein solcher, dessen Bewußtsein sich die allgemeine Natur eines Gegenstandes geläufig gemacht hat. Die Erfahrungen werden gewöhnlich in der Weise des Apologs mitgetheilt; erst kommt die Fabel, dann die aus ihr epitomirte, in ihr veranschaulichte Nutzanwendung; so wird erst das Einzelne angegeben, dann das ihm immanente Allgemeine herausgehoben.

Das Allgemeine ist also das Innere des Einzelnen, dessen Mannigfaltigkeit sich in ihm aufgehoben hat. Das Bewußtsein hat in der Erfahrung noch den Widerspruch: 1) daß das Einzelne der Grund sein soll, auf welchem seine Allgemeinheiten beruhen und daß doch eben so sehr das Allgemeine eigentlich das Wesen sein soll, welches dem Einzelnen zu Grunde liegt; 2) daß das Einzelne nur durch seine Einzelheit selbstständig ist und daß doch die Bestimmtheit des Einzelnen, welche es in seinen Eigenschaften hat, vielmehr sich in das Gegentheil verkehrt, indem die Eigenschaften an sich als von ihrem Zusammensein in dem Einzelnen freie Prädicate, als allgemeine Bestimmtheiten sich darstellen. Das Einzelne ist dieses nur in seinen Eigenschaften, aber eben die Eigenschaften, wie mannigfach sie sein mögen, sind ein Allgemeines; jede für sich ist sowohl von diesem

negativen Bande der Einheit im Einzelnen, als von den anderen Bestimmtheiten, mit welchen es in dem Einzelnen zusammengeschlossen ist, frei. Sie kann auch an einem anderen Dinge, als gerade an diesem, vorkommen.

Das Bewußtsein setzt daher das Einzelne selbst als das gegen das Allgemeine Unselbstständige, welches nur dessen äußerliche Erscheinung ausmacht, als das Wahre aber das Allgemeine, welches, in seiner Einfachheit selbstständig, das innere Gesetz der Erscheinung ausmacht. Erst in diesem versteht es die gegenständliche Welt. Wie dieselbe durch die Vermittlung der Sinne ergriffen, von der Wahrnehmung beschrieben, von der Beobachtung in ihren unterscheidenden Merkmalen bestimmt, in der Erfahrung zu precären Allgemeinheiten zusammengezogen wird, ist sie immer noch mit dem Sinnlichen vermischt, welches die äußerliche Grundlage der Auffassung enthält. Indem das Bewußtsein aber sich über die Breite der äußerlichen Mannigfaltigkeit erhebt und das Gerüst der sinnlichen Vermittelung abbricht, tritt es in eine neue, übersinnliche Welt ein, worin es seinen wahren Gegenstand erkennt, das Gesetz. In dieser Abstraction begriffen, ist es Verstand.

Das Einzelne als das Aeußerliche erscheint als die Aeußerung des Inneren, das, als die Möglichkeit, aus sich hervorzugehen, die Kraft ist. Die Kraft äußert sich aber nur, insofern sie erregt wird, aus ihrer einfachen Innerlichkeit hervorzutreten; was sie erregt, ist selbst wieder eine Kraft, die ebenfalls aus ihrer Identität mit sich in den Unterschied ihrer als der inneren und sich äußernden übergehen muß, denn sonst, als in sich verschlossen, würde sie nicht wirken. Sie würde jedoch auch aus ihrer Innerlichkeit nicht herausgehen, wenn sie nicht dazu erregt würde. Folglich ist die Kraft, deren Aeußerung durch sie sollicitirt wird, zugleich diejenige, die ihre eigene Aeußerung sollicitirt. Die Erregung der Kräfte ist also eine gegenseitige. Jede ist die sollicitirte und jede ist die sollicitirende. Da nun die Kraft an und für sich ein Einfaches, der Wahrnehmung sich Entziehendes ist, so fällt nur das Spiel der Kräfte in die Erscheinung, ihre sich wechselseitig ausschließende Aeußerung.

Das verständige Bewußtsein muß sich also an dieses halten, um das Gesetz zu finden, das, wie mannigfach auch die Erscheinung sich gestalten möge, sich immer gleich bleibt. Ist das Gesetz entdeckt, so ist die äußerliche Fülle und Verschiedenheit des unmittelbaren Daseins, worin es zur Erscheinung kommt, etwas Gleichgültiges. Der besondere Inhalt ist hier unendlich: die Gesetze des Denkens, die Naturgesetze, das Gesetz der psychischen Entwicklung, das Sittengesetz, die Gesetze der Schönheit u. s. f. Daß Hegel in der ausgeführten Phänomenologie bei dem Begriff der Erfahrung nur physikalische Gesetze und im Vorbeistreifen nur ein Moralgesetz analysirt, kann nur für eine Zufälligkeit gelten und berechtigt gar nicht, im Widerspruch mit seiner Encyklopädie, anzunehmen, daß er nicht die von ihm entwickelten allgemeinen Bestimmungen auch in ihrem ganzen Umfange anerkannt habe. Das Gesetz der Erscheinung ist unwandelbar, während die Erscheinung in rastlosem Wechsel niemals sich selbst gleich bleibt. Das Gesetz z. B. für die Brechung des Lichtstrahls ist immer und überall dasselbe, aber in der Erscheinung stellt es sich stets als ein anderes Phänomen dar; in jeder Lichtbrechung wiederholt sich dasselbe Gesetz in einer das Allgemeine individualisirenden Modification. Die Vielheit und Zufälligkeit der einzelnen Phänomene wird daher dem verständigen Bewußtsein gegen die Einheit und Nothwendigkeit des Gesetzes langweilig. Es reflectirt deshalb auf das Einzelne nur, um das allgemeine Gesetz aus ihm zu abstrahiren. Der Verstand hat somit eine doppelte Welt, eine der Erscheinung und eine andere der sie beherrschenden Gesetze. Für sich fällt jene dem Wahrnehmen anheim, und nur in dieser findet er seine Befriedigung; nicht die sinnliche Unmittelbarkeit gilt ihm, sondern die abstracte Uebersinnlichkeit des Gesetzes.

Aber der Unterschied beider Welten ist kein wahrhafter, denn, wie das Gesetz nur die allgemeine Darstellung der Erscheinung, so ist auch die Erscheinung nichts als das im Concreten sich darstellende Gesetz. Die sinnliche Aeußerlichkeit hat keinen andern Inhalt als die nichtsinnliche Innerlichkeit und umgekehrt. Nun besitzt das Bewußtsein in dem Gesetz allerdings das Wahre, was den einfachen Inhalt der gegenständlichen Welt ausmacht, allein es besitzt

gar nicht das Wahre, wie es an sich ist. Denn das Gesetz, welches uns die Nothwendigkeit im Spiel der Kräfte aufschließt, sagt uns deswegen, wie der Verstand meint, noch nicht, was die Kraft selbst ist. Das Gesetz ist das Innere nur im Verhältniß zur Erscheinung, allein das Innere als solches bleibt dem Verstande ein Geheimniß. Er kann und muß die Einsicht gewinnen, daß er in dem Reich der Gesetze das „ruhige Abbild" der tausendgestaltigen Welt besitzt, allein seine höchste Weisheit ist immer seine Demuth vor dem Nichtwissen der Kraft, deren Gesetze, aber nicht deren Wesen er erkennt. Daß er mit dem Gesetz der Kraft auch diese selbst begriffen habe, diese Zumuthung wird der Verstand immer eine logische und metaphysische Täuschung nennen. Der Verstand gibt die Gesetze, nimmt sie nicht. Er kennt die Gesetze der Schwerkraft, aber er lehnt es ab, die Kraft selbst zu kennen; er kennt die Gesetze des Denkens, aber er weiß nicht, was das Denken für eine Kraft ist; er gibt zu, daß in den Gesetzen der Welt sich die Natur Gottes offenbart, aber er ist empört, wenn man daraus schließen will, er wisse, was Gott an sich sei u. s. f. Somit kommt auch das verständige Bewußtsein trotz der Einheit des Allgemeinen als des Gesetzes und des Einzelnen als seiner Erscheinung nicht aus dem Widerspruch des Aeußeren und Inneren heraus, denn es kennt nicht das Wesen des Inneren, nur die Nothwendigkeit seiner Bewegung. Allerdings ist aber der Gegensatz von äußerlicher Objectivität und ihr entgegengesetzter Subjectivität verschwunden, denn die Gesetze sind nichts Aeußerliches; sie sind Gedanken. Wie das Gesetz als das Innere mit der Erscheinung als dem Aeußeren zusammenhänge, bleibt zwar noch eine Voraussetzung, aber doch ist der Unterschied des Gesetzes von sich selbst kein fester Unterschied, denn es würde gar nicht Gesetz sein, wenn es sich nicht in der Welt der Erscheinung setzte. Das Bewußtsein hebt daher die Objectivität als eine ihm äußere in sich auf; es findet in sich selbst den Unterschied, der als Unterschied sich aufhebt, indem er sich setzt, und sich setzt, indem er sich aufhebt. Das Bewußtsein ist Selbstbewußtsein. Der Gegenstand, der für das Bewußtsein selbst ein Inneres ausmacht, ist es sich selbst.

In der empirischen Entwicklung erscheint das Selbstbewußtsein erst innerhalb des Bewußtseins und geht aus der Objectivität in sich zurück. Eben deshalb aber hat es das Bewußtsein, die Beziehung auf Anderes, als Moment an sich. Für sich zwar ist es sich die Gewißheit, daß es als Begriff sich Gegenstand seines Begriffs ist, allein Alles, was es unmittelbar nicht so, wie sich selbst, weiß, ist ihm ungleich und muß erst mit ihm in die Einheit der gleichen Idealität gesetzt werden. Die Bildungsgeschichte des Selbstbewußtseins besteht daher darin, die gesammte Objectivität unmittelbar als Accidenz seiner selbst zu setzen; in der Objectivität sich selbst als ein anderes, für sich seiendes Subject zu finden und mit demselben sich in die gleiche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins zu setzen.

Zweiter Abschnitt.

Das Selbstbewußtsein.

Das Bewußtsein hat den Grund seiner Existenz im Selbstbewußtsein, denn die Objectivität ist nur durch den Gegensatz der Subjectivität Objectivität. Das Bewußtsein als Wissen von Anderem ist das Verhältniß, in welchem das wissende Subject zu den Gegenständen steht. Ohne das Selbst würde dies Verhältniß unmöglich sein. Das Selbst ist daher bei allem gegenständlichen Wissen als dessen Träger gegenwärtig, was Kant für die Vorstellung so ausdrückte, daß das Ich alle unsere Vorstellungen begleite. Es begleitet sie jedoch nicht blos, wie etwa ein Diener seinen Herrn, sondern es ist selbst die sich unaufhörlich erneuende That des Geistes, wodurch er, sich in sich selbst von sich unterscheidend, das Unterscheiden seiner von Anderem, was er nicht ist, erst möglich macht, wenn er auch für sich, der Entwickelung nach, sich eher als Bewußtsein denn als Selbstbewußtsein erfaßt.

Das sinnliche Bewußtsein hat zu seinem Object die äußerliche Erscheinung; das wahrnehmende nimmt die Erscheinung nicht mehr in ihrer unmittelbaren Aeußerlichkeit als solcher, sondern

bemühet sich, den Unterschied der Objecte, wie er an sich ist, zu bestimmen; das verständige Bewußtsein unterscheidet die Erscheinung in ihrer zufälligen, mannigfach modificirten Aeußerlichkeit von dem nothwendigen, sich immer gleich bleibenden Gesetz als dem Wesen der an die Oberfläche der Erscheinung heraustretenden Kraft, die jedoch an sich selbst in ihrer Innerlichkeit ihm das nicht weiter erkennbare Ding an sich bleibt. Das Object des verständigen Bewußtseins ist also schon ein ideelles, denn das Gesetz in seiner Allgemeinheit ist Gedanke. Aber der übersinnlichen Welt der Gesetze steht noch die äußerliche Welt der Erscheinung gegenüber. Das Object des Selbstbewußtseins ist hingegen das Ich selber, die abstracte Freiheit des Geistes; die Freiheit desselben, denn Ich zu sein ist seine eigene Thätigkeit; er setzt sich selbst als Ich. Aber auch nur die abstracte, denn das Ich als sich selbst gleich ist für sich ohne allen weiteren Inhalt. Indem aber der Geist sich selbst zum Gegenstand seiner selbst macht, hebt sich der Gegensatz der Aeußerlichkeit und Innerlichkeit, der sich durch die Entwicklung des Bewußtseins hinzieht, auf, denn die Objectivität, die er als Selbstbewußtsein vor sich hat, ist seine reine Subjectivität, Ich = Ich. Das Ich kann nicht durch die Sinne erschaut, erhört, ertastet, nicht beschrieben und beobachtet werden; es ist in seiner Einheit mit sich eben so einfacher Unterschied von sich; es kann von ihm nichts anderes gesagt werden, als daß es das reine sich von sich Abstoßen und in der Negativität sich auf sich Beziehen ist. Ich ist Ich.

Weil aber das Selbst der Grund des Bewußtseins ist, so hat es zunächst das Bewußtsein an sich; es ist der Widerspruch seiner einfachen Identität und der mannigfachen, äußerlichen Objectivität. Hierdurch entsteht der Trieb, die Ob- und Subjectivität mit einander auszugleichen. An sich ist das Selbst schon in allen Acten des Bewußtseins da, aber es muß auch in seiner Einheit mit der gegenständlichen Welt sich für sich setzen. Die Objectivität muß also verselbstet, als Subjectivität gesetzt werden. Dasselbe Resultat, nämlich die Gleichsetzung der Ob- und Subjectivität, wird hervorgebracht, wenn die Subjectivität sich entselbstet, sich als Objectivität setzt. Dort findet das Sub-

ject ein Anderes vor, das es in sich aufhebt; es verwandelt sein Bewußtsein in sein Selbstbewußtsein. Hier entäußert sich das Subject zu etwas Anderem; es producirt Objectivität; es verwandelt sein Selbstbewußtsein in Bewußtsein. An und für sich ist diese Doppelbewegung dasselbe Thun. Es ergibt sich aus ihr, daß das Selbstbewußtsein:

1) sich zur Objectivität als einer äußerlichen verhält, die aber, als an sich mit ihm identisch, in ihm den Trieb erregt, sie äußerlich aufzuheben.
2) Das Object des Selbstbewußtseins ist nicht ein selbstloses, sondern ebenfalls ein Selbstbewußtsein. Dies ist ein anderes, als das eine Selbstbewußtsein, und doch ist es an sich dasselbe mit ihm. Es ist auch Selbstbewußtsein. Indem nun das eine dem andern zunächst als ein anderes entgegentritt, muß jedes von ihnen gewiß zu werden suchen, daß das andere für sich nichts anderes sei, als es selber für sich ist; seine Gewißheit muß die nämliche Wahrheit haben. Dieser Kampf des Selbstbewußtseins um seine Anerkennung führt:
3) zum Anerkanntsein des einen Selbstbewußtseins in jedem andern Selbstbewußtsein. Die Allgemeinheit des Selbstbewußtseins erscheint hier noch als der Reflex der vielen sich identisch wissenden Selbstbewußtsein in einander. An und für sich ist aber diese Einheit der vielen Selbstbewußtsein die Einheit aller in der Vernunft; in dieser ist der Gegensatz von Ob- und Subjectivität als Begriff aufgehoben.

Erstes Capitel.

Das Selbst und das Selbstlose.

Das Ich als reine Idealität ist ohne äußerliche Realität, denn seine Objectivität ist ja es selbst. Allerdings ist ihm es selbst, diese ideelle Objectivität, die höchste Realität, die es, sich

als Bewußtsein von Anderem, was es nicht ist, negirend, hat. Allein indem es sich in diese einfache Spitze, Ich bin Ich, zusammennimmt, hat es zugleich die nicht es selbst seiende Objectivität sich noch als äußerliche gegenüber, von welcher es sich in seiner ideellen Objectivität unterscheidet; das Nicht-Ich ist ein concretes Andere. Das Ich als Object des Ichs ist auch dessen Negation, sein Nicht-Ich. Diese Negation aber hat denselben Inhalt als das Subject, dessen Position sie ausmacht. Die Subjectivität ist daher als die sich nur mit sich erfüllende die noch unerfüllte; Ich zu sein ist der in Unendlichkeit seiner selbst zugleich die äußerste Leerheit. Aber das Subject ist auch Individuum und wird durch sein Bewußtsein über die Armuth, nur sein eigenes Echo zu sein, hinausgetrieben. Das anthropologische Element, das im Bewußtsein als die Vermittelung seiner Gewißheit durch die Sinne den Anfang machte, tritt auch hier wieder als Anfang auf. Die Lebendigkeit des Subjectes gibt ihm seine nächste Erfüllung, denn die Subjectivität als die Wahrheit der Individualität hat diese selbst an sich. Das Selbstbewußtsein hat daher ein Verhältniß zur äußerlichen Objectivität; für sich ist es abstract; aber sein Fürsichsein soll zugleich concrete Beziehung auf sich sein. Dies ist nur möglich, indem es als einzelnes sich auf Einzelnes bezieht, denn an sich ist es ebenso Allgemeines, als die Objectivität ihrerseits allgemeines Object ist. Die Subjectivität ist daher als individuelle in Verhältniß zur Objectivität die zerstörende. Oder das Subject borgt dem Object sein Selbst illusorisch und personificirt es durch phantastische Hypostase. Wo dies nicht der Fall ist, bildet es das Object durch seine Arbeit, die ein ebensowohl negatives als positives Verhalten ist.

1) Das active Selbst.

Das Selbstbewußtsein muß sich als das setzen, was es an sich ist. Die Objectivität, wie sie unmittelbarer Gegenstand des Bewußtseins ist, widerspricht seiner Gewißheit als eine gegebene. Es hat daher, als seiner selbst gewiß, den Trieb, die objective Negation zu negiren. Als lebendiges, empfindendes Individuum findet sich das Subject in seiner Einzelheit auf die Objectivität

bezogen. Dieser Gegenstand ist es, der mich, diesen Einzelnen, reizt; die Objectivität kann concreter Weise nur in ihrer Vereinzelung mich an sich ziehen und mich wiederum nur in dieser oder jener Bestimmtheit. Als Ich für mich bin ich in meinem Anderssein Ich selbst; aber als Ich in der Identität mit meiner lebendigen Individualität ist mein Anderssein nicht blos der ideelle Unterschied meiner von mir selbst, sondern das Anderssein ist eine Realität außer mir, welche aber Moment meiner Individualität werden soll. Das Anderssein soll aufgehoben und zu mir selbst gemacht werden. In diesem Verhältniß ist das Selbstbewußtsein das begehrende. Das thierische Subject begehrt auch, aber ohne sich als Subject dem begehrten Object gegenüber zu setzen. Der Trieb des Thieres, sowohl der der Selbsterhaltung, als der Gattung, geht unmittelbar auf den einzelnen Gegenstand, weshalb sein Begehren heftiger, aber nicht tiefer ist. Das menschliche Begehren dagegen ist viel intensiver, weil es nicht blos ein Act des Empfindens, sondern auch des Bewußtseins ist. Und zugleich liegt hierin die Möglichkeit, über das Begehren hinauszukommen. Das Thier bleibt ganz in seine Begierde verloren, der Mensch aber als der selbstbewußte kann sie sich zum Gegenstand machen. Das Thier unterscheidet sich nicht von seiner Begierde und nicht von ihrem Inhalt als seinem Gegenstande, der Mensch dagegen kann sein Selbst als die abstracte Freiheit aus dem concreten Begehren herausziehen.

Das active Selbstbewußtsein hat aber, obwohl es als dieses einzelne sich auf diesen einzelnen Gegenstand durch die Vermittelung seiner unmittelbaren Lebendigkeit bezieht, ein ganz anderes Verhältniß zur Objectivität, als das sinnliche Bewußtsein. Diesem galt das Sein, wie es durch die Sinne ihm gegeben wurde, als das Wahre, dessen es sich eben durch die Vermittelung der Sinne gewiß war. Hingegen dem Selbstbewußtsein gilt nur es selbst als das Wahre, von welchem es auch wieder durch sich selbst die Gewißheit ist. Der Gegenstand also, den es begehrt, ist ihm ein an sich Nichtiges, dessen Ungleichheit mit ihm durch es selbst, durch seine eigene Thätigkeit aufgehoben wird.

2) Das Object.

Das Selbst begehrt nicht, weil es Selbst, sondern weil es lebendiges Subject ist. Der Gegenstand des Begehrens würde dies gar nicht sein, wenn er nicht an sich ein Verhältniß zum Leben hätte. Das Leben an sich schon ist die bewußtlose Macht über die Objecte, auf welche es für seine Selbsterhaltung getrieben wird. Indem aber das lebendige Subject auch seiner selbst bewußtes ist, so hat es auch die Gewißheit, daß der Gegenstand, weil er dies ist, seine Negation nicht verhindern kann. Er ist passiv. Denn der Gegenstand ist zwar ein einzelner, aber für das Subject nicht ein Subject und daher die reale Möglichkeit, von ihm subjectiv gesetzt zu werden. Das Allgemeine als Allgemeines, die Gattung im Platonischen Sinne, wird nicht begehrt, sondern das Einzelne, dieser Apfel, dies Buch u. s. f. Das Ich weiß sich gegen das selbstlose Object als in sich unendlich. Seine Thätigkeit besteht daher darin, dasselbe zu zerstören, d. h. die Endlichkeit des Objectes durch ihre Negation als Endlichkeit zu setzen, eine Negation, welche für es selbst in die Affirmation seiner Unendlichkeit umschlägt.

3) Der Genuß des Objectes.

Die Begierde ist egoistisch, denn sie muß sich gegen ihr Object negativ verhalten, um es dem Subject zuzueignen. Ohne den Gegenstand zu zerstören, würde er in seiner Realität für sich bestehen bleiben. Die Zerstörung oder (in Ansehung ideeller Objecte, deren Existenz durch die Negation nicht an sich, nur für uns aufgehoben wird) besser Durchdringung, ist also nothwendig, denn das Subject würde sonst nicht zur objectiven Realisirung seines Selbstes gelangen. Der Genuß des Subjectes liegt darin, daß es den Gegensatz zwischen sich und dem von ihm begehrten Object durch dessen reale oder ideale Negation aufhebt. So lange der Gegenstand für sich außer dem Subject bleibt, ist er nur eine Aufgabe für dasselbe und verhält sich gegen dessen Selbstgefühl negativ. Das Verzehren ist die Negation dieser Negation und dadurch die Affirmation des Subjectes. Die Befriedigung, welche das Genießen gewährt, ist allerdings nur eine momentane, im

Verschwinden des Gegenstandes existirende, denn der Gegenstand ist in seiner Einzelheit ein endlicher; aber weil das Selbstbewußtsein an sich schon, abgesehen von dem Begehren und Verzehren, die Gewißheit seiner selbst ist, so ist das Product des Genusses die Rückkehr des Selbstbewußtseins in sich. Es kommt durch die Negation des begehrten Objectes über seine eigene Unmittelbarkeit hinaus und erfaßt sich durch die Erfahrung, die es von der Selbstlosigkeit der Objecte macht, in seinem Fürsichsein als Selbst.

Zweites Capitel.

Das Selbst und das Selbst.

Das Selbstbewußtsein hat sich selbst zum Gegenstande erhalten. Um sich aber nicht blos im Gegensatz zur selbstlosen Objectivität, sondern in seinem eigenen Begriff offenbar zu werden, muß es durch sich selbst, nicht nur durch Anderes, was es nicht ist, seiner gewiß werden. Dies Anderssein tritt ihm als ein wirkliches gegenüber; es erscheint ihm als ein an sich fremdes, und es wird daher ein Kampf nothwendig, um die Erfahrung zu machen, ob auch das Anderssein in Wahrheit kein anderes sei, als das Selbst sich für sich weiß und ob es dem Anderen als dieselbe Wahrheit gelte, als die es sich seiner gewiß ist. Dieser Kampf vermittelt sich aber durch die Individualität, denn sie ist die Form, in welcher das Selbst dem Selbst unmittelbar erscheint. Die Individualität vermittelt hier nicht, wie im Begehren, das concrete Verhalten zur äußerlichen Objectivität als einer für das Selbst negativen, sondern das Verhalten im Anderen und dadurch zu sich selbst. Es soll über die Individualität als Erscheinung zu ihrem Wesen, dem in seiner abstracten Freiheit für sich unendlichen Selbst, hinausgegangen werden.

Das Selbst erscheint dem Selbst unmittelbar als Individualität. Jedes ist für sich dasselbe, als das andere. Jedem ist auch seine Individualität das ihm unterworfene Organ seiner äußerlichen Realisirung, denn das Ich unterscheidet sich von dem

Leben und seiner Leiblichkeit als einem Anderen, ihm Ungleichen. Daß nun das andere Selbst in der That sich als Selbst erfaßt und seine Leiblichkeit nur als sein Werkzeug und Zeichen genommen hat, muß es beweisen. Aber auch das Selbstbewußtsein für sich muß dem andern beweisen, daß ihm seine Unmittelbarkeit, seine Erscheinung, seine individuelle Lebendigkeit, nicht als das Wahre gilt.

Der Beweis ist also von beiden Seiten her nothwendig und kann nur dadurch geführt werden, daß das Leben eines jeden Selbstes von dem andern in Gefahr gebracht wird. Sie greifen sich also einander auf Leben und Tod an, um jedes an dem andern die Erfahrung zu machen, daß das Selbst die Abstraction von der Unmittelbarkeit, ideelle Unendlichkeit ist. Jedes kann zwar in dem andern dieselbe Gewißheit vermuthen, aber es könnte sich auch täuschen und einen Affen für einen Menschen nehmen. Aber zugleich ist der Kampf der Widerspruch, daß das Selbstbewußtsein ohne die Lebendigkeit der leiblichen Individualität für ein anderes Selbst keine Realität hat. Es kommt also wesentlich auf die Erhaltung des Lebens an, während dasselbe, da es im Verhältniß zur Freiheit des Selbstes doch nur das Endliche ist, zugleich der Vernichtung preisgegeben wird. Das Resultat des Kampfes kann nun sein:

1) Der Tod.

Der eine erschlägt den andern. In diesem Falle hat jedes der kämpfenden Selbstbewußtsein sich seiner Unendlichkeit gemäß verhalten; keines hat gegen seine Gewißheit den Tod, die Negation der Unmittelbarkeit, gescheuet. Allein indem durch den Tod das eine Selbstbewußtsein in der Realität seiner Darstellung durch seine Individualität vernichtet worden, bleibt das andere einsam für sich auf demselben Standpunct, wie im Beginn des Kampfes, zurück. Es erreicht sich nicht im andern. Diese trockene Negation kann es nicht befriedigen. Sie erzeugt eine begrifflose Wiederholung ihrer selbst. Die Wilden verhalten sich so zu einander. Ihre Stämme morden sich immer von Neuem, fressen sich auch u. s. f. Alle Bildung des geschichtlichen Selbst-

bewußtseins beginnt mit der Voraussetzung ursprünglicher Ungleichheit der Stämme, Racen u. s. f. Diese Voraussetzung ist eine Täuschung, oder richtiger die Unbekanntschaft des Selbstbewußtseins mit seiner Existenz. Der Kampf, der immer mehr oder weniger blutig geführt wird, kann erst da aufhören, wo er begriffen ist.

2) Der Gegensatz von Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins.

Um den Tod, um das Verschwinden des Selbstbewußtseins und seiner Aeußerung, kann es nicht zu thun sein, vielmehr um die Anerkennung des einen Selbstbewußtseins im andern. Es kann das eine den Tod scheuen. Es beginnt wohl den Kampf, allein es vermag nicht, von der Unmittelbarkeit des Lebens, als der Bedingung alles Thuns und Genießens, zu abstrahiren. Es erbebt vor der Vernichtung seiner Individualität. Da aber das andere Selbst diese Angst des Unterganges in sich überwunden hat, so kann die Drohung des Todes nur durch Unterwerfung unter dasselbe aufgehoben werden. Das eine Selbstbewußtsein gibt sich selbst in seiner Freiheit auf, ein Act, der mit dem anderen identisch ist, daß es die Gewißheit des anderen Selbstes von sich als seiner eigenen Unendlichkeit anerkennt. Das Selbstbewußtsein, das am Leben die Schranke seiner Freiheit hat, ist durch solche Furcht das knechtische, und das von solcher Beschränkung freie eben dadurch das herrische. Der Knecht hat keine Selbstständigkeit, sondern der Wille des Herrn ist der seinige; sein Wollen ist nur die Nachbildung vom Willen des Herrn, der ihn mechanisch bewegt. Und diese Degradation hat er verdient, weil er sich nicht über das Bewußtsein seines Lebens zum Bewußtsein seiner selbst wahrhaft erhoben hat, denn nur in diesem Begriff liegt die den Tod verachtende Kraft des Herrn. Wenn aber auch in dem knechtisch gewordenen Selbstbewußtsein die Freiheit nicht zur Wirklichkeit gekommen ist, so ist doch keineswegs die reale Möglichkeit des freien Selbstbewußtseins negirt. — Man hat an dieser Entwicklung Anstoß genommen, allein man müßte zu ihrer Widerlegung beweisen, daß mehr Fälle als Kampf

auf Leben und Tod oder Vermeidung desselben durch Unterwerfung des einen Subjects unter das andere denkbar wären.

3) Die Aufhebung der Unselbstständigkeit.

Das knechtisch gewordene Bewußtsein schaut in dem herrischen das an, was es selbst sein soll, ein in sich selbstständiges, von aller Aeußerlichkeit, vom Leben selbst unabhängiges Selbstbewußtsein. Das herrische dagegen schaut in dem knechtischen den Zustand an, über den es sich durch die Kraft seiner Abstraction vom Leben und der Begierde erhoben hat. Das Selbstbewußtsein hat jedoch das Bewußtsein, also auch das Begehren als ein Moment an sich. Allein hier tritt nun der Unterschied des Herrn und Knechtes hervor.

a) Die Begierde des Herrn.

Da der Herr an und für sich die Abhängigkeit vom Endlichen in sich negirt hat, so ist auch sein Begehren ein freies. Er hat sein Wesen in der unendlichen Beziehung seines Selbstes auf sich. Die Objecte, auf welche sein Begehren sich richtet, läßt er von dem Knecht für seinen Genuß sich zubereiten. Er befleckt sich nicht mit der unmittelbaren Berührung der Dinge, sondern schiebt zwischen sie und ihren Genuß den Knecht in die Mitte; er muß den Acker bauen, das Vieh abwarten, das Wasser schöpfen, braten, kochen, nähen, Verse und Witze machen u. s. f., wie es der Herr für gut findet.

b) Die Begierde des Knechts.

Der Knecht ist nicht weniger, als der Herr, begehrendes Subject. Da er seine Subjectivität noch nicht in ihrer absoluten Selbstständigkeit gefaßt hat, so ist seine Begierde heftiger. Auch wird sie durch sein unmittelbares Verhalten zu den Objecten in ihm beständig erregt. Allein zugleich darf er nur genießen, wenn der Herr es erlaubt. In diesem hat er die Anschauung des freien Genusses, während der seinige ein verkümmerter ist. Denn er kann seine Begierde nicht befriedigen, wie und wann es ihn gelüstet, sondern sie wird durch die Furcht vor dem Herrn als

der Macht seines Lebens, der er nur als eine Sache gilt, beständig zurückgedrängt. Er möchte wohl die schönen Früchte genießen, die er dem Herrn darbringt, aber er darf es nicht. Sein ist nur die Arbeit, den Genuß des Herrn aufs Höchste zu steigern; er hat nur das Zusehen zur Herrlichkeit des freien Genusses. Es handelt sich hier nicht um juristische Bestimmungen, wohl aber darum, in dem Wesen des Selbstbewußtseins die Möglichkeit zu entdecken, daß es sich seiner zur Selbstlosigkeit zu entäußern vermag und doch darin den Widerspruch behält, ein Selbst zu sein. Es erscheint zwar als selbstlos, allein es ist doch kein wirkliches Object. Hierin liegt die Möglichkeit, dem Selbstbewußtsein seine Selbstständigkeit zurückzugeben. — Daß die Psychologie so lange diesen Begriffen vorbeigegangen, ist kein Grund, sie auch fernerhin auszuschließen.

c) Die Arbeit des Knechtes und seine Emancipation.

Die Begierde des Herrn schwelgt also furchtlos, weil er seiner selbst als des vom Leben und seinen Genüssen Unabhängigen gewiß ist. Das Begehren des Knechts hingegen ist mit der Furcht vermischt, und er muß sich den Genuß versagen lernen. So entsteht in ihm eine Herrschaft über seine unmittelbare Natürlichkeit. Allein er ist auch, den Dingen gegenüber, actives Selbstbewußtsein; gegen ihn sind sie selbstlos. Was er für seinen Herrn ist, das schlechthin Bestimmbare, das sind sie gegen ihn. Diese Erfahrung macht er in ihrer Bearbeitung, denn durch sie verhält er sich negativ gegen die Unmittelbarkeit des Seins. Das Arbeiten ist ein Verwirklichen seiner selbst, wodurch er für sich Realität gewinnt. Wie er also einerseits den Ungestüm seines Begehrens zu ermäßigen und in seine Gewalt zu bekommen suchen muß, so kommt er andererseits auch positiv durch die Entäußerung seiner selbst in der Arbeit zur Innerlichkeit. Dort gewinnt er die Herrschaft über sich, hier über Anderes, was er nicht ist. Er kommt also durch die Bildung der Arbeit zu sich. Ist er so zum Erfassen seines Selbstes gelangt, so muß er sein Verhältniß zum Herrn als einen Widerspruch gegen sein Selbstbewußtsein erkennen; er wird

das ihm Befohlene nur ungern thun, denn er sieht ein, daß er statt des indirecten Wollens ein directes, statt des genirten Genusses ein unbefangenes Begehren, statt der Furcht den Muth des freien Selbstbewußtseins haben könnte. Mit diesem Moment tritt eine Spannung in das Verhältniß des Herrn und Knechtes ein, denn nun muß diesem der Zwang unerträglich werden. Er kann daher die Selbstständigkeit seines Bewußtseins auf doppelte Weise erringen; entweder ertrotzt er sie sich, oder er erwirbt sie sich. Mehr Fälle sind auch hier nicht denkbar, denn sie sind nur die Reproduction des Urverhältnisses.

α) Die Empörung.

Der Knecht, seiner selbst durch die Bildung der Arbeit als eines Subjectes inne geworden, welches für sich selbstständig sein kann, fordert vom Herrn, ihm gleichgestellt zu werden. Der Herr verweigert dies, denn der Knecht hat noch nicht den Beweis geführt, daß er in Wahrheit dem Herrn gleich zu stehen verdiene. Dem Knecht bleibt also nichts anderes übrig, als den Beweis zu führen, daß er in der That das nämliche Bewußtsein habe, als der Herr. Er muß den früher versäumten Kampf auf Leben und Tod nachholen, sich gegen den Herrn, der ihm die Anerkennung eines Freien weigert, empören und mit den Waffen in der Hand seine Emancipation erzwingen. Das Leben gilt ihm nichts mehr, wenn es nicht ein freies sein kann, und er will lieber sterben, als sich dem Begriff seines Selbstbewußtseins nicht gemäß verhalten.

β) Die Freilassung.

Dem Herrn ist der Knecht das Organ der Vermittelung zwischen sich und den Dingen. Eben durch die Arbeit kann der Knecht bei dem Herrn sich Anerkennung erwerben, indem er ihm durch sie den Beweis führt, daß er sich in sich über die Unfreiheit abstracter Lebenslust, der Begierde überhaupt, erhoben habe. Der Knecht, obschon der Form nach Knecht, ist es dann in Wahrheit nicht mehr; der Herr muß sein eigenes Wesen in ihm wiederfinden; er macht ihn zu seinem Vertrauten; er faßt Achtung vor ihm u. s. f. Plautus und Terenz haben dies Verhältniß

oft dargestellt. Der Begriff, den der Herr von ihm hatte, als er ihn sich unterwarf, hat sich aufgehoben, und der Herr muß diese Veränderung dadurch anerkennen, daß er die Knechtschaft des Knechts nicht mehr duldet, sondern ihn selbst als Freien entläßt, denn er hat sich diese Gleichstellung mit ihm verdient. Sie existirte schon an sich und es fehlte nur ihre formelle Position, die aber durchaus nothwendig ist.

Mit seiner Meisterschaft der Dialektik hat Hegel in der ausgeführten Phänomenologie den Kampf des Selbstbewußtseins um seine Anerkennung dargestellt. Es war daher hier nur eine kürzere Entwicklung nothwendig; dafür sind die eigentlichen Wendepuncte gesonderter herausgestellt und sollen noch am Schluß dieses Processes durch einige Blicke in das concrete Dasein des Geistes besonders erläutert werden, damit man die allgemeine Nothwendigkeit dieser Bestimmungen deutlicher einsehe. — Die auf Absurditäten führenden Consequenzen, welche Exner (die Psychologie der Hegel'schen Schule S. 30 ff.) aus denselben gezogen hat, beweisen nur, daß er das Problem, um das es sich hier handelt, gar nicht deutlich gefaßt hat. Die Modificationen, welche das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft des Selbstbewußtseins empirisch empfangen kann, sind nichts weniger, als Negationen der Sache selbst.

Drittes Capitel.

Die Anerkennung des Selbstbewußtseins.

Der Kampf des Selbstbewußtseins hat zu seinem wahrhaften Resultate die Anerkennung des einen im andern. Jedes weiß sich für sich als Selbstbewußtsein, dem das Selbstgefühl der Lebendigkeit und ihrer Begierde untergeordnet ist, und jedes weiß das andere als Selbstbewußtsein, dessen Wesen mit dem seinigen an sich identisch ist. Somit ist nun unter den Subjecten die individuelle Verschiedenheit aufgehoben und an ihre Stelle die Gemeinsamkeit des sich identisch Wissens eingetreten. Das

Object des Selbstbewußtseins ist es selbst, sowohl für sich als im Anderen außer sich. Die Objectivität ist also dieselbe, als die Subjectivität.

Diese Identität der Sub- und Objectivität ist die Form jedes geistigen Bewußtseins. Das eine Selbstbewußtsein ist für die anderen, was sie umgekehrt für es selbst sind. Das eine ist im anderen seiner selbst sich bewußt; eines strahlt das andere aus sich zurück und spiegelt wiederum sich in ihm. Die Liebe, die Freundschaft, der Patriotismus, der Glaube einer Gemeinde, die Anerkennung der Ehre, sind wesentlich eine solche Einheit des Selbstbewußtseins mit sich und Anderen. Ich ist Wir.

Die systematische Philosophie hat es mit den absoluten Bestimmungen des Seins und Denkens zu thun, welche die ewige Basis aller Relativität sind. Daher die gerechte Forderung des empirischen Bewußtseins, sich in den Begriffen der Speculation wiederzufinden. Nun könnte man fragen, wo denn gegenwärtig in der Entwicklung des Selbstbewußtseins ein solcher Kampf auf Leben und Tod vorkomme, wie es doch, dem Obigen zufolge, der Fall sein muß? Hier ist nun zu unterscheiden: 1) die Epoche der Staatenbildung. In diese fällt nämlich die Entzweiung des Selbstbewußtseins mit sich, um seine Anerkennung zu erringen, mit aller Härte. Ueberhaupt schon den Tod zu wagen, verschafft in diesen Anfängen der staatlichen Bildung die Anerkennung der Selbstständigkeit. Bei den Sueven trug jeder Jüngling um den Arm einen eisernen Ring, bis er einen Feind erschlagen hatte. Der Zweikampf ist bis auf diesen Augenblick die Darstellung des oben entwickelten Processes und, von dieser Seite, wie barbarisch er für unsere Zeit erscheinen muß, ein Beweis der Tiefe der Germanischen Völker. Der Chinese schneidet sich den Bauch auf, sich an Jemand zu rächen, weil dieser hinterher für diesen Selbstmord bestraft wird; die Grönländer haben Witzduelle, worin derjenige siegt, der die meisten Lacher auf seine Seite bringt; der Germane geht bis zum Ernst des gegenseitigen Todes. Wenn die Knaben in die Periode der reifenden Pubertät eintreten, reiben sie sich mit Schimpf und Prügelei an einander und durchleben darin, mutatis mutandis, den ganzen Kampf der Herrschaft

und Knechtschaft. Das Schimpfen, auch das der Homerischen Helden, wenn sie sich zum Kampf herausfordern, besteht wesentlich in der positiven Nichtanerkennung des Selbstbewußtseins, denn es wirft den Andern, der nun Knochen oder Knüppel oder Esel und Ochs gescholten werden möge, in die Kategorie der Dingheit und Thierheit, in die Unmöglichkeit des Selbstbewußtseins; auch Dummheit und Narrheit gilt als schimpflicher Vorwurf, weil sie die Vernünftigkeit des Selbstbewußtseins negiren und man sich also in ihnen nicht anzuerkennen vermag; selbst wenn der andere Bastard geschimpft wird, ist darin die Verweigerung der Gleichheit des Selbstes und Selbstes enthalten; das eine Subject erkennt das andere nicht an als ihm nicht ebenbürtig, als nicht seine Natur habend. In allen bevorrechteten Geburtsaristokratieen ist für die Geschichte des Selbstbewußtseins die Veranlassung zu einem solchen Kampf gegeben. Das Ritterthum des Mittelalters hat den Kampf der Anerkennung bis zur Caprice getrieben und das Blut oft für Lächerlichkeiten verspritzt, wie wenn ein Ulrich von Lichtenstein auf seinem großen Zuge durch Süddeutschland einen Jeden zum Kampf forderte, der sein Urtheil, seine Dame sei die schönste, nicht anzuerkennen geneigt war. Usurpatoren müssen die Berechtigung zu der von ihnen angemaaßten Selbstständigkeit durch den Kampf beweisen; ebenso Sclaven, welche sich gewaltsam emancipiren, wie die Gladiatoren, die sich gegen die Römer empörten; unterdrückte Völker, die zu den Siegern mehr oder weniger in dem Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft stehen, wie die Griechen sich von den Türken frei kämpften und ihre Anerkennung als Volk wiedererwarben; ferner Kolonieen, die den Verband mit dem Mutterstaat lösen; endlich Staaten, welche mitten unter anderen sich als neue Formationen constituiren, wie z. B. die Pforte eines vieljährigen Streites bedurfte, bevor sie von den christlichen Staaten als Staat garantirt d. h. als politisch ihnen gleich stehend anerkannt wurde. Der Mensch muß es sich sauer werden lassen um seine Freiheit, wie Schiller sagt:

Und setzet ihr nicht das Leben ein,
Nie wird euch das Leben gewonnen sein!

2) Eine ganz andere Epoche ist die, in welcher es bereits zur Begründung des Staates und außer ihm wohl gar der Kirche gekommen ist. Hier wird nämlich die Selbstständigkeit des Einzelnen von vorn herein durch die Vermittelung des Ganzen garantirt. Weil der Staat, weil die Kirche die Anerkennung ihrer Selbstständigkeit schon errungen haben, so ist es nicht mehr nothwendig, daß die Einzelnen, welche in das schon bestehende politische und kirchliche Bewußtsein eintreten, immer von Neuem ihr Blut vergießen. Der Zweikampf wird von der Kirche und vom Staate nicht mehr geduldet, denn sie sind schon zum Begriff des Selbstbewußtseins gekommen. In dieser Hinsicht heißt es hier auch, Einmal ist Allemal. Hat eine Gestalt des Selbstbewußtseins ihre Berechtigung mit dem Blute besiegelt, so tritt von ihrer primitiven Fixirung die geistige Continuität der Erinnerung ein. Wir wollen hier, da das Nähere in die Philosophie der Geschichte gehört, nicht weiter darauf eingehen, sondern nur noch bemerken, daß, nachdem sich Staaten und Kirchen in ihren größeren und kleineren Kreisen einmal zur Anerkennung durchgearbeitet haben, die Form des Kampfes im Allgemeinen eine geistige Dialektik wird, hinter welcher die Drohung des Todes als die letzte Energie der Entscheidung nur durchschimmert, allein nicht mehr in den Vordergrund tritt. Der Einzelne muß dann theils durch das Aussprechen des Begriffs, den er von sich hat, beweisen, daß er die Ehre der Anerkennung verdient, z. B. bei der kirchlichen Confirmation; oder er muß seine Geschicklichkeit in einem Werke objectiv darthun, wie z. B. um Mitglied einer Corporation zu werden; oder endlich er muß durch geistige Schöpfungen zeigen, daß der Geist, auf dessen Anerkennung er Anspruch macht, in der That der seinige ist; wie z. B. die Literatur uns das Schauspiel solcher Kämpfe gibt, die denn auch wohl in die ursprüngliche Form des Zweikampfes zurückfallen; Schriftsteller duelliren sich für ihre Behauptungen, wie Pückler Muskau, Armand Carrel u. s. w.

Um noch einmal auf die Verwunderung zurückzukommen, welche die Entwicklung des Begriffs der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins hervorgerufen hat, so ist

es nicht blos Exner, der sie theilt und darin eine Sophistik erblickt, der Gewaltherrschaft vor der Rechtsherrschaft das Uebergewicht zu sichern. Gegen dies Mißverständniß bemerkte schon 1827 Gabler in seiner Propädeutik S. 400 ganz richtig: „Die nächste Folge des Kampfs (Aller mit Allen im Naturzustande) ist noch nicht der Rechtszustand, noch der Vertrag, sondern die Unterwerfung unter einen Herrn, mithin ein Zustand der Gewalt, aus welchem aber durch das allgemeine und gegenseitig vermittelte Selbstbewußtsein die allgemeine Anerkennung sich entwickelt, welche die Grundlage und das Element des Rechtszustandes ist, und die Möglichkeit des Vertrages enthält, der die schon geschehene Anerkennung der Person und ihres Besitzes, welcher durch die Anerkennung Eigenthum wird, als sein Element voraussetzt." — Sehr zu bedauern ist es, daß Michelet 1840 in seiner Anthropologie und Psychologie ganz von dem Hegel'schen Grundgedanken bei der Phänomenologie abgefallen ist und daher auch den Kampf um die Anerkennung nur praktisch gefaßt hat. Er weist ihm unter der Kategorie der geselligen Triebe, des Zorns und Wohlwollens, eine Stelle an.

Dritter Abschnitt.

Das vernünftige Selbstbewußtsein.

Das eine Selbst weiß sich durch den Kampf der Anerkennung mit dem anderen Selbst identisch. Diese Identität ist zunächst nur die einer Gemeinsamkeit. Aber die Wahrheit der Identität ist die Einheit der Subjectivität und Objectivität, nicht blos sich als selbstständiges Subject in einem anderen Subject und nicht blos das Object als ein für sich freies Subject zu wissen, sondern eine solche Einheit, worin die Objectivität eben so als allgemeine gesetzt ist, wie die Subjectivität, worin also Object und Subject in ihrem Unterschiede mit einander identisch sind. Diese Einheit ist die Vernunft. Das Bewußtsein setzt als verständiges der Welt der mannigfachen Erscheinung, welche durch die

Vermittelung der Sinne und des Wahrnehmens erfaßt wird, die Welt seiner einfachen Gesetze gegenüber. Die Gesetze haben denselben Inhalt als die Erscheinung, sind aber doch nur Abstractionen derselben, Gedanken des Bewußtseins. Sie sind dem Subject noch ein Anderes als es selbst. Das Subject hat aber an sich eine nicht von ihm unterschiedene Objectivität. Die ihm äußerliche Objectivität durchdringt es als eine in ihrer Ungleichheit mit ihm von ihm negirte. In dem Begehren weiß es sich schon vor seiner Befriedigung als den Meister der begehrten Gegenstände. Wird es sich selbst als ein actu anderes Selbst Object, so kann es nur in dem anderen sich selbst wieder finden. Das andere Subject ist ebenfalls Ich. Das Resultat dieser Beziehung ist folglich, daß das Selbst den Begriff, den es von sich selbst hat, auch als reales Object außer sich findet und durch solche Bestätigung bereichert in sich zurückkehrt. Das Selbstbewußtsein begreift sich daher als das an und für sich vernünftige.

In seiner Bildung als Bewußtsein hat es den Schein aufgehoben, als wenn die Objectivität wahrhafter Weise eine andere, als ideelle sei, denn das Gesetz offenbarte sich ihm als die Wahrheit der Erscheinung.

In seiner Bildung als Selbstbewußtsein hat es den Schein aufgehoben, als wenn das Wesen der geistigen Subjectivität überhaupt ein anderes, als das seiner eigenen sein könnte. Jedes Subject ist Ich und muß sich demgemäß gegen seine physische und psychische Existenz negativ verhalten können.

Somit wird das Selbstbewußtsein sich als das vernünftige offenbar. Die Objectivität hat eben so die Fremdheit von sich gestreift, als die Subjectivität. Indem nun jede die Bedeutung der Allgemeinheit empfängt, verschwindet die Entgegensetzung der Ob- und Subjectivität überhaupt. Das Subject erreicht die Gewißheit, daß seine Gedanken objective Wahrheit haben, oder, was, nur von dem anderen Standpunct aus, dasselbe ist, daß die gegenständliche Welt in ihren Bestimmungen wesentlich denselben Inhalt hat, als es für sich in seiner Selbstbestimmung. Es liegt das Ungeheure in diesem Standpunct, daß das Subject zur Welt sagt: du bist mein! Ich bin Du! In

dieser Gewißheit liegt die unendliche Versöhnung des Bewußtseins; es ist nichts außer ihm, das ihm widersprechen, nichts in ihm, das es nicht außer sich als Realität finden könnte. Die Vernünftigkeit des Selbstbewußtseins ist daher der Gipfel der phänomenologischen Entwicklung.

An und für sich ist die Vernunft die Totalität der reinen Kategorieen im abstracten Elemente des Denkens. So ist sie Gegenstand der Logik. Was sie aber an sich oder absolut ist, das ist sie auch objectiv in der Natur und Geschichte. Die Begriffe des Seins, des Wesens u. s. f., z. B. die Kategorie der Causalität, der Wechselwirkung, der Zahl, der Unendlichkeit und Endlichkeit u. s. w., sind dieselben, sei das concrete Object des Bewußtseins ein natürliches oder geistiges. Die Vernunft ist der Objectivität immanent. Sie erschöpft gar nicht das Wesen derselben, denn dazu gehört deren qualitative Bestimmtheit, aber in der Gestaltung und Bewegung macht sie das geistige Band aus, ohne welches Alles in eine begrifflose Atomistik zerfallen würde. Was nun die Vernunft absolut in ihrem systematischen Selbstbegriff, was sie als der innere Bildner der natürlichen und geistigen Objectivität ist, das ist sie subjectiv als das allgemeine Object des in seiner Subjectivität eben so allgemeinen Selbstes. Es ist gar nicht nothwendig, daß das Subject eine wissenschaftliche Erkenntniß der Vernunft habe, was doch nichts anderes heißen kann, als daß es sich des an und für sich existirenden Zusammenhanges der logischen Kategorieen bewußt werde; um aber auf das Prädicat der Vernünftigkeit Anspruch machen zu können, muß es die Kategorieen als die einfache Erfüllung seines Selbstes wissen. Sie sind das Letzte, worauf es in sich zurückzugehen vermag.

Die sich wissende Subjectivität und die Wahrheit der Vernunftbestimmungen sind zu identischen Begriffen geworden. Die Frage, ob Jemand nicht bei sich sei, hat den nämlichen Sinn, als die, ob Jemand nicht vernünftig sei; wir setzen zur Vernünftigkeit voraus, daß das Subject den Begriff der Kategorieen und durch ihn ein Urtheil über ihren Werth habe. Er ist vielleicht nicht im Stande, weder den Begriff als Begriff aus-

zusprechen, noch den Werth, den er einer Kategorie beilegt, zu rechtfertigen; allein in der concreten Unterscheidung, im Gebrauch, wie man sich ausdrückt, wird er zeigen, daß er vernünftig d. h. im Besitz aller Kategorieen sei. Wenn z. B. Jemand hartnäckig das Besondere mit dem Allgemeinen, den Zweck mit dem Mittel, das Accidentelle mit dem Substantiellen u. s. f. verwechselte, so würden wir ihn für unvernünftig halten.

Die Vernunft ist also diejenige Stufe des Selbstbewußtseins, auf welcher sich dasselbe seiner Allgemeinheit nicht blos formell in der Gemeinsamkeit mit Anderen, sondern in ihrer wesentlichen Bestimmtheit gewiß wird. Und doch ist die Vernunft als reiner Begriff für sich genommen nicht der Geist selbst, nur sein abstractes Schema. Die Vernunft ist allerdings nicht ohne den Geist zu denken, denn sie ist nicht sich selbst das Princip; dies ist vielmehr der Geist als der absolute. Eben so wenig ist der Geist ohne Vernunft zu denken; sie ist das absolute Organon, wodurch er sich in alle Gestaltung einführt. Der Begriff der Vernunft steht daher dem des Geistes am nächsten, ohne doch mit ihm dasselbe zu sein. Der Geist ist als sein eigener Begriff auch sein eigener Inhalt.

Insofern das Selbstbewußtsein sich von den logischen Bestimmungen unterscheidet, aber zugleich weiß, daß Alles, was existirt, formaler Weise durch sie bedingt ist, hat es Vernunft oder ist es vernünftig. Erst durch die Nothwendigkeit der reinen Vernunftbestimmungen als der absoluten Copula: 1) der Objectivität mit der Objectivität; 2) der Objectivität mit der Subjectivität und 3) der Subjectivität mit der Subjectivität, hebt sich die blosse Gemeinsamkeit zur wahrhaften Allgemeinheit auf, welche nicht die zufällige, sondern nothwendige Erfüllung des Selbstbewußtseins enthält. Als Selbsterzeugung des Inhalts und der Form, so daß das Beziehen zwischen der Sub- und Objectivität nur ein Moment des Processes wird, ist das Subject Geist.

Dritter Theil.

Pneumatologie.

Die Schwierigkeit, den Begriff des Geistes zu fassen und
zustellen, liegt in seiner Idealität, insofern sie zugleich
Realität ist. Es kann befremden, daß der Begriff des G
vôn dem der Seele und des Bewußtseins unterschieden
Aber es ist schon gezeigt worden, daß Seele und Bewußtsein
Entwicklungsstufen des subjectiven Geistes überhaupt sind
aber in ihm sich erhalten. Es ist also dasselbe Subject
von Anfang an sich vor uns entfaltete. Als Seele wir
Geist durch die Natur bestimmt; da er jedoch an sich fr
so hebt er seine Natürlichkeit selbst auf. Er vernichtet sie
denn sie ist ihm wesentlich, allein er unterwirft sie sich zum A
und Zeichen seiner Innerlichkeit. Diese Innerlichkeit als fü
gesetzt ist das Bewußtsein. Das Bewußtsein ist der sich s
als Subject bestimmende Geist. Er wird als solcher
durch die ihm äußerliche Natur, sondern durch sich bestimm
unterscheidet sich demnach von Allem, was er nicht als Ic
Ich ist sich selbst durch sich gewiß und kann nicht an sich
feln. Es ist sich selbst die Wahrheit seiner Gewißheit. I
aber der Geist als Bewußtsein für sich ist, ist zugleich And
für ihn. Er hat ein Verhältniß sowohl zu den Obj
die er nicht selbst ist, als zu sich als Subject und zu den
jecten, die, wie er, Selbstbewußtsein sind und ihm Object w
Was er aber an sich schon ist, nämlich Einheit seiner als S

und Object, das muß er auch in Verhältniß zur objectiven Welt überhaupt werden. Er muß als Bewußtsein es zum Verständniß derselben bringen; seine Gewißheit von ihr muß sich mit ihrer Wahrheit erfüllen. Als Selbstbewußtsein muß er es zur Einheit seines Selbstes mit dem Selbstlosen sowohl als mit jedem andern Selbst bringen; er muß die Wahrheit, die er für sich ist, auch zur Gewißheit auf objective Weise erheben. Die Einheit des Bewußtseins in seiner allgemeinen Objectivität und des Selbstbewußtseins in der Allgemeinheit seiner Subjectivität ist die Vernünftigkeit; denn wie Ich nichts Anderes, als Gedanke ist, ohne die geringste sinnliche Beimischung, so sind auch die an und für sich allgemeinen Bestimmungen der Objectivität, Qualität, Quantität, Maaß, Wesen u. s. f., nichts Anderes, als Gedanken.

Der Geist ist nun die Einheit der natürlichen Individualität und schlechthin ideellen Subjectivität. Er ist der positive Grund und die negative Identität dieser Entgegengesetzten. Er wird nicht durch ihm Aeußeres bestimmt und er verhält sich nicht blos zu einer gegenständlichen Welt. Vielmehr fängt er von sich an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen. Jetzt erklärt es sich, warum der Begriff des Geistes mit dem der Seele und des Bewußtseins vermischt werden kann, weil beide wesentliche Momente seiner Existenz sind. Das einzelne Moment wird für die Totalität gesetzt. Ohne die natürliche Individualität hat der Geist für uns so wenig Realität, als ohne Bewußtsein; aber weder jene noch dieses erschöpfen seinen Begriff. Auch nicht der Begriff der Vernunft reicht dazu aus. Denn die Vernunft ist freilich die Substanz des Geistes, allein sie ist nicht für sich concretes Subject; die thierische Seele bleibt dadurch in ihrer Dumpfheit, daß sie nicht die Möglichkeit des Bewußtseins, also auch nicht der Vernunft ist. Vernünftigkeit, das sich in den Kategorieen und Alles in ihnen Wissen, ist also ein von dem Begriff des Geistes unabtrennbares Prädicat. Die Totalität der Kategorieen als der bestimmte Begriff der Vernunft ist dem Geist allerdings a priori immanent, diese Immanenz selbst aber unmittelbar nur die reale Möglichkeit ihres Selbstbegriffs; in dem Streit Leibnitzen's mit Locke über das

Angeborensein der Ideen war der tiefe Begriff des ersteren eben der, daß der Geist nicht blos auf die sinnliche Receptivität angewiesen sein sollte, um sich einen Inhalt zu schaffen, sondern daß er an sich schon vernünftig sei. Aber freilich erst an sich, denn um sein Wesen zu besitzen, muß der Geist sich selbst für sich hervorbringen. Der Ausdruck Vernunftwesen für Geist, dessen sich die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts bediente, sagte etwas ganz Richtiges in Beziehung auf die unendliche Totalität, welche den substantiellen Inhalt des Geistes ausmacht.

Obwohl nun aber der Geist über seine Natürlichkeit wie über sein Bewußtsein hinausgeht, so ist er als subjectiver dennoch endlich. Von Seiten der Natürlichkeit ist die Beschränktheit des Individuums die größte; als Bewußtsein ist es nicht weniger endlich, denn es hängt von den Gegenständen ab, auf welche es sich bezieht, und selbst die Kategorieen der Vernunft sind für es zwar nicht äußerlich, aber in ihm selbst, aus seiner Idealität ihm gegebene. Es findet in sich, in seiner Allgemeinheit, alle diese Bestimmungen, durch die es sich mit der gesammten äußeren und inneren Objectivität in's Niveau setzt, als nicht von ihm abhängige vor. Es bringt sich dieselben nur zum Bewußtsein, erzeugt sie aber nicht als die ursprünglich seinigen, wie wenn es sie willkürlich zu bestimmen vermöchte. Daß sie an und für sich die seinigen sind, muß es erst erkennen. Wesen, Erscheinung, Ganzes, Theil, Eins, Vieles u. s. f., sind ebenfalls so einfache Begriffe, als Ich mir selbst; sie sind für mich nur, indem ich sie für mich setze, wie auch das Ich seine eigene, in sich selbst zurückkehrende That ist. Allein obwohl ich mich in diesen Begriffen der Einheit, Vielheit, des Ganzen und seiner Theile, des Allgemeinen und Einzelnen u. s. f. als vernünftig anerkenne, so kann ich doch von ihnen so wenig als von meinem Ich behaupten, daß ich sie erschaffen hätte, sondern wie ich mein Ich als Ich und damit zugleich alles Nicht-Ich nur setze, so setze ich auch die Kategorieen nur, indem ich sie als die mich und die Welt beherrschenden und durchdringenden Gesetze erkenne und setze damit zugleich das ihnen Widersprechende, das Unvernünftige. Die Endlichkeit des Geistes liegt nicht in seinem Wissen und nicht in

seinem Wollen an sich, denn in diesen beiden Sphären ist er der Absolutheit fähig. Aber darin liegt sie, daß der subjective Geist sich selbst erwerben muß, was an und für sich sein Eigenthum ist. Die Endlichkeit besteht also in dem successiven sich Hervorbringen der Unendlichkeit; sie liegt nicht in einer an sich gesetzten Beschränktheit des Wissens und Wollens, als wenn der menschliche Geist nur bis zu einer gewissen Stufe der Erkenntniß und Freiheit gelangen sollte! Dieser Begriff der Endlichkeit des Geistes ist der gewöhnlichste, aber auch der falscheste, denn der Geist wird, wie ganz richtig gesagt worden, nicht nach dem Maaß gegeben, und man muß die Meinung, als wenn der Geist nicht in's Unendliche hin perfectibel sei, als wenn er gerade auf den höchsten Gebieten, bei einem gewissen Schlagbaum, den er so gern überschritte, bei welchem aber das Wissen zum bloßen Ahnen, das Wollen zum bloßen Sehnen sich erniedrigen soll, als wenn er vor den Barrièren des Thrones Gottes wieder umkehren müßte, als ein des Menschen und noch mehr Gottes unwürdiges Vorurtheil aufgeben. Die Freiheit kann nicht gegeben werden; ein Gegebensein ist ein Widerspruch mit ihrem Begriff; nur ihre Möglichkeit als reale kann gegeben werden. Gott als der absolute Geist, als das totale Subject ist als sein Begriff unmittelbar auch dessen volle Realität. Der Mensch ist als Geist ebenfalls die Einheit seines Begriffs und seiner Realität, aber zugleich ist zwischen seinem Begriff und dessen Realität eine Differenz, denn er muß sich selbst immer aus jenem in diese übersetzen. Seine Endlichkeit ist also, daß er die Vernunft, die er an sich ist, noch nicht völlig erfaßt und daher auch seine Realität noch nicht zu derjenigen gemacht hat, die sie sein soll.

Der Geist ist nur, was er thut. Sein Begriff ist daher nur als Entwicklung zu fassen. Er ist kein Collectivum von Kräften, die sich, man weiß nicht wie, in ihm zusammen finden. Dieser äußerliche Begriff des Geistes ist auch durch die neuere Philosophie seit Fichte, namentlich auch von Herbart, lebhaft bekämpft worden und die wesentliche Einfachheit des Geistes geltend gemacht. Man verwandelte den Geist daher in die Eine

Grundkraft, welche sich in Wissen und Wollen, in Verstand und Phantasie u. s. w. nur verschieden äußere, und, um die Todtheit eines mechanischen und chemischen Verhaltens so viel möglich zu entfernen, nannte man die Aeußerungen Thätigkeiten. Das Streben, den Geist in seinem Wesen zu erfassen, läßt sich in diesen Ausdrücken nicht verkennen. Man wollte weder eine nur mechanische Zusammensetzung, noch eine nur chemische Reizbarkeit. Die Fichte'sche Philosophie hatte den Begriff der Selbstthätigkeit des Geistes zu tief eingeprägt, als daß man auf dem Standpunct der Wolf'schen Seelenlehre hätte verharren können. Allein es läßt sich nicht leugnen, daß, selbst bei vorzüglichen Geistern, hinter jener Form doch oft noch das ganze alte Fachwerk stehen blieb. Man betrachtete wohl den Geist als lautere Thätigkeit; eben so die einzelnen Bestimmungen, zu denen er sich aufschließt; allein eben im Detail blieben die Begriffe des Gefühls, des Bewußtseins, des Denkens, Begehrens u. s. w. Abstracta, welche mit gleicher Geltung neben einander auftraten und ihre Genealogie nicht nachweisen konnten. Die bisherige Darstellung hat nun schon gezeigt, wie der Geist aus seinem erscheinenden Anfang innerhalb der Natur durch das Bewußtsein sich selbst als allgemeines Selbstbewußtsein, als vernünftig erfaßt. Nur so ist er freies Subject. Geist aber und Freisein, d. h. sich in seiner Subjectivität wesentlich als allgemeines Subject selbst zu bestimmen, sind identische Begriffe. Wird also gefragt, was der Geist sei, so ist nur durch den Begriff der Freiheit darauf zu antworten. Aber als frei ist die Entwicklung zugleich eine nothwendige.

Als freies Subject ist der Geist allerdings die negative Einheit seiner von ihm selbst gesetzten Unterschiede. Sie gehen beständig in einander über. Das Denken muß gewollt, das Wollen gedacht werden; das Empfinden kann gedacht und, sei es ein äußeres oder inneres, gewollt werden u. s. w. Allein durch diese Einheit wird nicht ausgeschlossen, daß der Geist, weil er endlicher ist, für seine Entwicklung an eine bestimmte Stufenfolge gebunden sei. Diese Nothwendigkeit der Succession ist hier gemeint. In der Natur, wie in der Geschichte, berührt und

durchdringt sich der äußeren Existenz nach auch das Heterogenste miteinander und doch ist jedes das Product einer eigenthümlichen Vermittelung. Der Geist ist seine eigene Welt; was er hervorbringt, ist er selbst; das Andere, was er wirkt, ist kein Anderes. Mit der unbedingtesten Freiheit bewegt er sich in sich selbst. Allein als endlich ist der Proceß seiner Bewegung an bestimmte Entwicklungsknoten geknüpft. Wie man im Mathematischen die Linie nicht wirklich begreifen kann, ohne vorher den Punct, den Winkel nicht, ohne die Linie, die erste Figur nicht, ohne den Winkel begriffen zu haben u. s. f., so kann man auch in der Genesis des subjectiven Geistes nicht willkürlich anfangen, sondern muß sich bequemen, die Dialektik der Entwicklung Schritt vor Schritt nach ihrer immanenten Nothwendigkeit zu begreifen. Man vermag das Vorstellen nicht zu fassen, wenn man nicht das Anschauen erkannt hat; man vermag das Gedächtniß nicht zu begreifen, wenn man nicht die reproductive Einbildungskraft und die freie Phantasie als seinen Unterbau erkannt hat u. dgl. m. Und diese Folge ist nicht nur ein Nothbehelf der Darstellung, sondern auch die Nothwendigkeit der Sache. Ohne Anschauen kein Vorstellen; ohne Vorstellen keine Phantasie; ohne Phantasie kein Gedächtniß; ohne Gedächtniß kein Denken u. s. f.

Diese Dialektik ist dem gewöhnlichen Bewußtsein in concreto ganz geläufig; es weiß sehr gut, was Phantasie, was Verstand u. s. w. ist. Nur gegen die Systematik sperrt es sich, weil es sich im Gegentheil in dem zufälligen Durcheinander aller dieser Momente herumtreibt. Es weiß auch sehr wohl den Geist von den in ihm aufgehobenen Momenten der Empfindung und des Bewußtseins zu unterscheiden. Es weiß, daß der Geist wesentlich productiv ist. Der Gefühlvolle, der Gelehrte, ist darum noch nicht geistreich. Man sagt auch sehr naiv von Jemand, der in seinem Empfinden nicht blos von Außen abhängt oder sein Bewußtsein nur zu einem Repertoir einer Menge von Gegenständen gemacht hat, er habe Geist. Gelernt im ordinairen Sinne des Wortes hat ein solcher oft sehr wenig; allein im Vorstellen, Denken, Wollen bringt er sich selbst hervor, und diese

Eigenheit des Thuns, die im Grunde erst der wirkliche Geist ist, kann man nicht umhin, hochzuachten und auszuzeichnen.

Die Entwicklung des Geistes ist aber eine doppelte, eine theoretische und praktische, ein Gegensatz, mit welchem es sich jedoch eben so verhält, wie mit dem des Bewußtseins und Selbstbewußtseins. In diesem war das Selbstbewußtsein der Grund von der Existenz des Bewußtseins; es war an sich schon in allen Actionen desselben thätig. Das Bewußtsein endigte damit, als Verstand die Aeußerlichkeit der Objectivität aufzuheben und die Innerlichkeit zu setzen, die in ihrer von nichts Aeußerem abhängigen Reinheit ihm als es selbst entgegentrat. Das Selbstbewußtsein hingegen endigte in seiner epikuräischen und stoischen Entäußerung umgekehrt damit, sich in seiner Einzelheit als allgemeines zu fassen, sich folglich als nur für sich seiendes aufzuheben, vielmehr sein Fürsichsein in seinem Ansichsein, der Vernunft, zu setzen. Dies an und für sich seiende Selbstbewußtsein, der Begriff der Identität der Ob= und Subjectivität, ist als sich realisirend der Geist selbst.

Theoretisch setzt der Geist sich als die Vernunft, die er an sich ist. Man hat hier nicht an die Aufgabe des Erkennens zu denken, den Gegensatz der Ob= und Subjectivität auszugleichen, die Wahrheit der Gewißheit, diese jener gleich zu machen. Dem Geist ist es vielmehr nur um den Ausdruck seiner selbst zu thun. Er sucht sich zur Darstellung zu bringen, und zwar nicht, wie in der natürlichen Symbolik durch Gebärden u. s. f., sondern auf geistige Weise durch die Sprache, welche der Mittelpunct der ganzen theoretischen Bildung des Geistes ist.

Praktisch setzt der Geist die Vernunft, als die er sich weiß, auch für sich als die seinige. Theoretisch realisirt er sich nur als Wissen seiner Vernunft; er bringt sich für sich hervor. Praktisch thut er dasselbe, wie Hegel in dieser Beziehung ganz richtig sagt, daß man den theoretischen und praktischen Geist nicht unter dem Gegensatz der Passivität und Activität fassen dürfe. Es ist aber in dem Setzen der Unterschied, daß das theoretische Interesse nur auf die Form des an sich seienden Inhaltes, das praktische aber auf den Inhalt als solchen geht. Allerdings

kommt auch für den praktischen Geist nichts Anderes heraus, als er an sich schon ist. Das, was ich begehre, ist schon an sich in dem Begehren gesetzt; der Gegenstand einer Leidenschaft z. B. ist an sich mit ihr identisch; die Willkür, welche sich objectiv realisirt, ist an sich von dem Gedanken derselben nicht verschieden. Der Geist verdoppelt sich also nur, indem er seinen Inhalt ausdrückt oder ihn als ein von ihm unterschiedenes Dasein erreicht. Der praktische Geist ist auf den Genuß gerichtet, seinen Inhalt nicht blos als seiner Individualität und Subjectivität immanente Tendenz, sondern als bestimmtes Dasein zu wissen. Theoretisch bringt er die ihm an sich immanente Vernunft zur Darstellung; praktisch ist es ihm nicht sowohl um die Form, als um die Sache selbst in der Realität ihrer Existenz zu thun.

Auf beiden Wegen thut er dasselbe: er befreiet sich zu sich selbst, denn theoretisch bringt er es zu derjenigen Form, in welcher er sich selbst genügen, die er als Intelligenz nicht überschreiten kann, zum Denken; praktisch aber hebt er durch die Dialektik der Begierden, Neigungen, Leidenschaften untereinander die Willkür der egoistischen Wahl von selbst auf. Er muß aus der abstracten Freiheit zur concreten; aus der subjectiven zur objectiven; aus der rücksichtslosen Vertiefung in sich in die Nothwendigkeit der Freiheit übergehen, wie sie als rechtliche, moralische, sittliche zu einem System vernunftgemäßer Bestimmungen sich entwickelt. Es ist hier ganz besonders wieder der Punct festzuhalten, der die Psychologie von der praktischen Philosophie scheidet, nämlich, ihre Phänomene in objectiver Reinheit hinzustellen und den ethischen Werth oder Unwerth dabei aus dem Spiel zu lassen. Nur gegen den Ausgang hin, im Begriff der Leidenschaft, der Glückseligkeit, drängt sich das ethische Element schon hervor; die Schaale zerberstet bereits und die gereifte Geburt des objectiven Geistes ragt schon jugendfrisch hervor.

An und für sich ist also der Geist von der nothwendigen Einseitigkeit seiner Gestaltung als theoretischer oder praktischer frei. Denken und Wollen sind in der Totalität des Geistes gleichwesentliche Momente und es ist eine Gedankenlosigkeit, das eine oder andere derselben für die wahrhafte Natur des Geistes aus-

zugeben, denn im Denken ist nicht nur die Selbstbestimmung, sondern im Wollen ist auch der Begriff dessen enthalten, wozu der Geist sich bestimmt. — Nur wenn von dem Gegensatz des Denkens gegen das Sein in abstracto die Rede ist und unter dem Sein die Natur als das absolut Ursprüngliche verstanden wird, ist die Priorität und Superiorität des Denkens vor dem Sein zu beweisen.

Erster Abschnitt.

Der theoretische Geist.

Die Wirklichkeit stellt uns das innigste Ineinander des theoretischen und praktischen Geistes dar. Die Wissenschaft, welche diese Wirklichkeit zu begreifen hat, kann diese Einheit nicht eben so darstellen. Sie kann nur durch Sonderung der in ihr verschlungenen Elemente das Wesen derselben entfalten. Deshalb aber bleibt sie nicht hinter der Wirklichkeit zurück, vorausgesetzt, daß sie sich der Willkür begibt. Denn wie unendlich mannigfach auch im Concreten die Momente des theoretischen und praktischen Geistes sich durcheinander bewegen, so hört dadurch doch keinesweges die innere, qualitative Bestimmtheit eines jeden Momentes und seine dadurch gesetzte Bedeutung für die anderen auf. Es wurde schon bemerkt, daß das Denken des Subjectes nicht existirt ohne sein Wollen, das Wollen nicht ohne sein Denken, allein soll es zum Begriff des praktischen Geistes kommen, so muß der des theoretischen ihm vorangehen, denn das Wissen ist einerseits die letzte Bestimmung, welche sich uns im Begriff der Vernünftigkeit ergeben hat, andererseits ist es die Bedingung für das praktische Verhalten. Wenn unser Deutsches Sprichwort naiv sagt: „was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß," so drückt es diese Beziehung sehr gut aus. Auch das nitimur in vetitum enthält, daß durch das Verbot ein Gegenstand für unsere Aufmerksamkeit herausgestellt, unser Wissen von ihm geschärft und dadurch unser Begehren herausgefordert ist. Die theoretische

Intelligenz kann begriffen werden, ohne die praktische darin einzumischen. Nur der allgemeine Begriff der Selbstbestimmung ist dazu nothwendig. Aber der praktische Geist kann nicht begriffen werden, ohne sich die Formen des theoretischen vorauszusetzen. Das Begehren ist ein Act, der das Anschauen und Vorstellen in sich schließt. Die theoretische Thätigkeit ist in ihm nur ein Moment. Die Leidenschaft ist ohne Abstraction und Reflexion unmöglich, d. h. nicht ohne Denken, aber das Denken ist für sie nur ein untergeordnetes Moment ihrer Gestaltung; es kommt ihr nicht auf das Denken als Denken, vielmehr auf ihren besonderen Inhalt an. Das praktische Verhalten des Geistes setzt sich also das theoretische voraus und vermittelt sich durch dasselbe.

Die Entwicklung des theoretischen Geistes kann sehr leicht mit der des Bewußtseins verwechselt werden, weil sie das Bewußtsein wesentlich involvirt. Allein in diesem ist immer ein Verhältniß des Subjectes und Objectes vorhanden; selbst die Vernunft ist das allgemeine Object des Selbstbewußtseins, das in den an und für sich seienden Bestimmungen desselben sich wieder findet, sie als die seinigen anerkennt, aber zugleich weiß, daß es sie nicht erzeugt. Wegen dieser Einheit des Selbstbewußtseins mit seinem absolut ideellen Gegenstande macht die Vernünftigkeit den Uebergang zum Begriff des Geistes, in welchem sich auch dieser Unterschied aufhebt und der Inhalt des Subjectes von ihm als sein eigener nur gefunden wird; es ist sich selbst der Stoff. Mein Anschauen, Vorstellen und Denken ist von meinem Ich zwar insofern unterschieden, als ich die Abstraction meines Selbstes, den reinen Begriff des Ichs, von jeder Anschauung und Vorstellung, von jedem Gedanken, den ich habe, unterscheiden kann, allein zugleich ist die Anschauung, Vorstellung u. s. f. in ganz anderer Weise die meinige, als ein Object, auf das ich mich als auf ein mir äußeres beziehe, oder als eine Kategorie der Vernunft, die ich als ein Gesetz meines Denkens erkenne.

Der theoretische Geist wiederholt, indem er sich zu seinem Ziel, dem Denken, erhebt, die Hauptmomente des ganzen bisherigen Weges, die aber in seiner Sphäre sich zugleich als durch

ihre neue Position veränderte zeigen. Das anthropologische Element wird zum Anschauen; das phänomenologische zum Vorstellen; aber das in beiden Momenten sich entwickelnde Denken geht aus der sinnlichen Unmittelbarkeit, wie aus der Reflexion des Sinnlichen in das Nichtsinnliche ganz heraus. Das Denken hat so wenig einen sinnlichen Inhalt als eine sinnliche oder halbsinnliche Form; sein Inhalt ist eben so allgemein, als seine Form einfach, welche Einfachheit als Negation der Sinnlichkeit für das Vorstellen, als Gestaltlosigkeit erscheint. Die Intelligenz ist nämlich:

1) Anschauen. Sie findet sich in sich bestimmt und setzt ihre Bestimmtheit in sich heraus. Sie geht in sich hinein, um in sich selbst sich wieder zu entäußern. Diese innere Entäußerung ist:

2) das Vorstellen. Das Anschauen ist nur der Anfang der theoretischen Intelligenz, das Unterscheiden ihres Inhaltes. Indem hierdurch die Unmittelbarkeit der Existenz des Geistes negirt wird, kommt der Inhalt zu einer freieren Existenz. Der Geist ist nicht mehr in ihn versenkt, sondern hat ihn in sich außer sich. Diese innere Aeußerlichkeit oder äußerliche Innerlichkeit ist das Vorstellen. Der Inhalt des Vorstellens ist mit dem des Anschauens identisch und selbst die Form ist es von Seiten ihrer Darstellung. Denn obwohl das Vorstellen ein freier, schlechthin ideeller Act ist, so haftet ihm doch noch der sinnliche Schein des Anschauens an. Es ist daher kein Ueberfluß, wenn wir hier von einer Darstellung der Form sprechen. Da nun aber der Geist an und für sich vernünftig ist, so muß er aus dieser Schwebe zwischen dem Unmittelbaren und dem rein Ideellen herausgehen. Die Negation aller Sinnlichkeit der Form und die Position des Inhaltes in seiner Allgemeinheit ist:

3) das Denken. Das Denken erst ist die Wahrheit der theoretischen Intelligenz, denn denkend bin Ich in der freiesten Thätigkeit begriffen. Ich bestimme mich selbst, bin bei mir u. s. f. Und zugleich lasse ich den Inhalt von mir, insofern ich dieser Besondere, dies eigen-

thümliche Subject bin, ganz frei. Der Inhalt ist nicht mehr, wie im Anschauen, davon abhängig, daß ich ihn in mir finde. Er ist der sich mit sich selbst vermittelnde. Und doch bin ich als der Denkende nicht blos der „Ort der Ideen," die Retorte des Denkprocesses, sondern erst, indem ich denke und das Sein an und für sich erfasse, komme ich auf's Tiefste zu mir selbst.

Die Entwicklung dieser Momente leidet zunächst an einer Schwierigkeit, der wir schon oft auf diesem Gebiet begegnet sind. Während die Logik und Naturphilosophie darin glücklich sind, daß ihre Terminologie mit ihrem Inhalt völlig zusammentrifft, hat die Philosophie des Geistes das Unbequeme, daß in ihren Begriffen, wie in deren Bezeichnung viel Schwankendes herrscht. Qualität, Quantität, Modalität, Ursache u. s. w. lassen schon im einfachen Wort so wenig als das Mechanische, Chemische und Organische: Stoß, Fall, Klang, Gas, Farbe, Leben u. s. w., eine Zweideutigkeit zu. So wie man aber das Gebiet des Geistes betritt, muß man der Begriffsverwirrung und der aus ihr entspringenden Sprachverwirrung durch Cautelen, was man unter einem Wort verstehen wolle, den Tribut zahlen. Zur Steuer der Gerechtigkeit ist jedoch zu bemerken, daß diese Verwirrung gar nicht so groß ist, als diejenigen sie zu schildern pflegen, welche sie am wenigsten kennen, und ihrer nur deshalb erwähnen, um sich von der Philosophie, als der unnützesten Sache von der Welt, lossagen zu können. Denn sehr viele der hier vorkommenden Abweichungen werden durch die Vielseitigkeit des Gegenstandes hervorgerufen, so daß die Differenzen zusammen als eben so viele Einseitigkeiten der Auffassung erst den vollen und wahren Begriff geben. So sind denn die Begriffe des Anschauens, Vorstellens und Denkens auf das mannigfaltigste bestimmt worden. Der eine hat Anschauen genannt, was dem anderen als Denken gilt; der andere Denken, was einem andern nur den Namen des Vorstellens zu verdienen schien u. s. w. Diese Mannigfaltigkeit hat ihren innern Grund, außer in demjenigen, was der Flüchtigkeit und dem Leichtsinn des Erkennens, der Willkür des Bestimmens und der oft frechen Mißhandlung

der Sprache, mit Einem Wort, der subjectiven Prätension angehört, insbesondere in dem Mangel an Erkenntniß der Dialektik, durch welche die einzelnen Momente der Thätigkeit des theoretischen Geistes unter einander zusammenhängen. Da nämlich durch dieselbe jedes Moment ein Verhältniß zu den anderen hat, da das niedere unaufhaltsam zum höheren forttreibt, wie dieses eben als das höhere nothwendig wieder in das niedere zurückgreift, so erklärt sich hierdurch das Vermengen und Vermischen der Begriffe. Namentlich deckt sich dadurch auf, wie das Anschauen bald mit dem Vorstellen, am meisten mit dem Denken in collidirende Rivalität gelangen konnte. Das Anschauen ist das ursprüngliche Erfassen des Inhalts in seiner compacten Unmittelbarkeit; das Denken hat denselben Inhalt, aber gereinigt von aller adhärirenden Zufälligkeit des Anschauens in seiner an und für sich bestimmten Allgemeinheit. Es ist daher im Denken absolute Einfachheit, als sich mit sich vermittelnde; im Anschauen dagegen ist ebenfalls Einfachheit, aber als substantielle, sich erst zerlegende. Um dieser Einfachheit willen im Anfang und im Ende können beide leicht verwechselt werden. Am deutlichsten kann man wohl sagen, daß das Denken zwar schon im Anfang der Entwicklung der theoretischen Intelligenz gesetzt ist, daß es aber nicht als sich selbst schon begreifendes Denken der Anfang ist. Wäre es nicht schon der Anfang, so wäre es auch nicht das Ende; das Anschauen wäre ohne das ihm an sich inhärirende Denken nicht wirkliches Anschauen.

In der nothwendigen Stufenfolge der sich entfaltenden Intelligenz geht das Anschauen dem Vorstellen, dies dem Denken voran. Sind aber diese verschiedenen Formen erst im Allgemeinen durchgebildet, so findet auch ein Uebergang von jeder Form zur anderen statt. Man kann die Dialektik auch rückwärts durchmachen. In der Darstellung der Philosophie, die sich ganz in Begriffen bewegt, ist es für die Popularität das beständige Bedürfniß, die abstracten Bestimmungen durch Hinweisung auf die Vorstellung zu erläutern; die Beispiele sollen, wie man es ganz richtig nennt, die Begriffe versinnlichen; d. h. man muß dem Proceß der Intelligenz sein Recht widerfahren lassen; man kann

keines der Momente ihrer Entwicklung willkürlich überspringen und muß also, wenn man von hinten anfängt, den Durchgang durch die vorderen nachholen. Die Vorstellung müssen wir uns oft aus fragmentarischen Elementen unseres Anschauens analogisch produciren. Aus Duodezsteinen müssen wir Riesenbauten aufführen, z. B. aus der Anschauung eines Teiches uns die Vorstellung des Meers; aus einem Exemplar eines Citronenbaums uns einen Citronenwald; aus einem kleinen Manöver eine Schlacht u. s. w. herausschaffen. Daher kann man, wenn Jemand ihm geläufige Vorstellungen entwickelt, oft beobachten, wie die nicht darin Einheimischen nach einem Anhalt im Kreise ihrer Anschauungen, die für sie schon zu Vorstellungen geworden sind, herumsuchen; sie müssen, um zur Bestimmtheit zu kommen, in sich auf die ihnen bekannte Unmittelbarkeit zurückgehen. Wo für eine Vorstellung die Elemente der Anschauung ganz fehlen, da kann es auch nicht zur Vorstellung kommen. Wenn Blindgeborene sich mit der Optik, Taubgeborene mit der Akustik beschäftigen, so kann das nur in der Weise geschehen, daß von dem specifischen Inhalt, der qualitativen Bestimmtheit des Lichts und des Tones abstrahirt und nur der mathematische Calcül festgehalten wird. Wohl kann aber aus der Vorstellung der Drang entstehen, sie in der Existenz der unmittelbaren Anschauung zu genießen. Wenn Jemand sich eine reizende Gegend, die er durchreist ist, wieder vorstellt, so kann dies für ihn der Impuls werden, sie noch einmal zu bereisen. Wenn Jemand die Partitur einer Oper liest, so kann ihm der Wunsch entstehen, sie auch im lebendigen Klang unmittelbar zu vernehmen, die Vorstellung der Töne in das unmittelbare Dasein zu übersetzen. Es charakterisirt den gebildeten Menschen, daß er diese verschiedenen Momente in ihrer qualitativen Differenz auseinanderzuhalten versteht. Das Geheimniß der höheren Conversation, der tiefste Reiz des gegenseitigen Austausches, beruht auf diesem Unterscheiden, auf dem Tact, den Proceß der Intelligenz in seiner jedesmaligen Richtung zu fassen.

Das Wort Anschauung ist seit der Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie sehr viel gebraucht worden. Selbstan-

Eigenheit des Thuns, die im Grunde erst der wirkliche Geist ist; kann man nicht umhin, hochzuachten und auszuzeichnen.

Die Entwicklung des Geistes ist aber eine doppelte, eine theoretische und praktische, ein Gegensatz, mit welchem es sich jedoch eben so verhält, wie mit dem des Bewußtseins und Selbstbewußtseins. In diesem war das Selbstbewußtsein der Grund von der Existenz des Bewußtseins; es war an sich schon in allen Actionen desselben thätig. Das Bewußtsein endigte damit, als Verstand die Aeußerlichkeit der Objectivität aufzuheben und die Innerlichkeit zu setzen, die in ihrer von nichts Aeußerem abhängigen Reinheit ihm als es selbst entgegentrat. Das Selbstbewußtsein hingegen endigte in seiner epikuräischen und stoischen Entäußerung umgekehrt damit, sich in seiner Einzelheit als allgemeines zu fassen, sich folglich als nur für sich seiendes aufzuheben, vielmehr sein Fürsichsein in seinem Ansichsein, der Vernunft, zu setzen. Dies an und für sich seiende Selbstbewußtsein, der Begriff der Identität der Ob= und Subjectivität, ist als sich realisirend der Geist selbst.

Theoretisch setzt der Geist sich als die Vernunft, die er an sich ist. Man hat hier nicht an die Aufgabe des Erkennens zu denken, den Gegensatz der Ob= und Subjectivität auszugleichen, die Wahrheit der Gewißheit, diese jener gleich zu machen. Dem Geist ist es vielmehr nur um den Ausdruck seiner selbst zu thun. Er sucht sich zur Darstellung zu bringen, und zwar nicht, wie in der natürlichen Symbolik durch Gebärden u. s. f., sondern auf geistige Weise durch die Sprache, welche der Mittelpunct der ganzen theoretischen Bildung des Geistes ist.

Praktisch setzt der Geist die Vernunft, als die er sich weiß, auch für sich als die seinige. Theoretisch realisirt er sich nur als Wissen seiner Vernunft; er bringt sich für sich hervor. Praktisch thut er dasselbe, wie Hegel in dieser Beziehung ganz richtig sagt, daß man den theoretischen und praktischen Geist nicht unter dem Gegensatz der Passivität und Activität fassen dürfe. Es ist aber in dem Setzen der Unterschied, daß das theoretische Interesse nur auf die Form des an sich seienden Inhaltes, das praktische aber auf den Inhalt als solchen geht. Allerdings

kommt auch für den praktischen Geist nichts Anderes heraus, als er an sich schon ist. Das, was ich begehre, ist schon an sich in dem Begehren gesetzt; der Gegenstand einer Leidenschaft z. B. ist an sich mit ihr identisch; die Willkür, welche sich objectiv realisirt, ist an sich von dem Gedanken derselben nicht verschieden. Der Geist verdoppelt sich also nur, indem er seinen Inhalt ausdrückt oder ihn als ein von ihm unterschiedenes Dasein erreicht. Der praktische Geist ist auf den Genuß gerichtet, seinen Inhalt nicht blos als seiner Individualität und Subjectivität immanente Tendenz, sondern als bestimmtes Dasein zu wissen. Theoretisch bringt er die ihm an sich immanente Vernunft zur Darstellung; praktisch ist es ihm nicht sowohl um die Form, als um die Sache selbst in der Realität ihrer Existenz zu thun.

Auf beiden Wegen thut er dasselbe: er befreiet sich zu sich selbst, denn theoretisch bringt er es zu derjenigen Form, in welcher er sich selbst genügen, die er als Intelligenz nicht überschreiten kann, zum Denken; praktisch aber hebt er durch die Dialektik der Begierden, Neigungen, Leidenschaften untereinander die Willkür der egoistischen Wahl von selbst auf. Er muß aus der abstracten Freiheit zur concreten; aus der subjectiven zur objectiven; aus der rücksichtslosen Vertiefung in sich in die Nothwendigkeit der Freiheit übergehen, wie sie als rechtliche, moralische, sittliche zu einem System vernunftgemäßer Bestimmungen sich entwickelt. Es ist hier ganz besonders wieder der Punct festzuhalten, der die Psychologie von der praktischen Philosophie scheidet, nämlich, ihre Phänomene in objectiver Reinheit hinzustellen und den ethischen Werth oder Unwerth dabei aus dem Spiel zu lassen. Nur gegen den Ausgang hin, im Begriff der Leidenschaft, der Glückseligkeit, drängt sich das ethische Element schon hervor; die Schaale zerberstet bereits und die gereifte Geburt des objectiven Geistes ragt schon jugendfrisch hervor.

An und für sich ist also der Geist von der nothwendigen Einseitigkeit seiner Gestaltung als theoretischer oder praktischer frei. Denken und Wollen sind in der Totalität des Geistes gleichwesentliche Momente und es ist eine Gedankenlosigkeit, das eine oder andere derselben für die wahrhafte Natur des Geistes aus-

zugeben, denn im Denken ist nicht nur die Selbstbestimmung, sondern im Wollen ist auch der Begriff dessen enthalten, wozu der Geist sich bestimmt. — Nur wenn von dem Gegensatz des Denkens gegen das Sein in abstracto die Rede ist und unter dem Sein die Natur als das absolut Ursprüngliche verstanden wird, ist die Priorität und Superiorität des Denkens vor dem Sein zu beweisen.

Erster Abschnitt.

Der theoretische Geist.

Die Wirklichkeit stellt uns das innigste Ineinander des theoretischen und praktischen Geistes dar. Die Wissenschaft, welche diese Wirklichkeit zu begreifen hat, kann diese Einheit nicht eben so darstellen. Sie kann nur durch Sonderung der in ihr verschlungenen Elemente das Wesen derselben entfalten. Deshalb aber bleibt sie nicht hinter der Wirklichkeit zurück, vorausgesetzt, daß sie sich der Willkür begibt. Denn wie unendlich mannigfach auch im Concreten die Momente des theoretischen und praktischen Geistes sich durcheinander bewegen, so hört dadurch doch keinesweges die innere, qualitative Bestimmtheit eines jeden Momentes und seine dadurch gesetzte Bedeutung für die anderen auf. Es wurde schon bemerkt, daß das Denken des Subjectes nicht existirt ohne sein Wollen, das Wollen nicht ohne sein Denken, allein soll es zum Begriff des praktischen Geistes kommen, so muß der des theoretischen ihm vorangehen, denn das Wissen ist einerseits die letzte Bestimmung, welche sich uns im Begriff der Vernünftigkeit ergeben hat, andererseits ist es die Bedingung für das praktische Verhalten. Wenn unser Deutsches Sprichwort naiv sagt: „was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß," so drückt es diese Beziehung sehr gut aus. Auch das nitimur in vetitum enthält, daß durch das Verbot ein Gegenstand für unsere Aufmerksamkeit herausgestellt, unser Wissen von ihm geschärft und dadurch unser Begehren herausgefordert ist. Die theoretische

Intelligenz kann begriffen werden, ohne die praktische darin einzumischen. Nur der allgemeine Begriff der Selbstbestimmung ist dazu nothwendig. Aber der praktische Geist kann nicht begriffen werden, ohne sich die Formen des theoretischen vorauszusetzen. Das Begehren ist ein Act, der das Anschauen und Vorstellen in sich schließt. Die theoretische Thätigkeit ist in ihm nur ein Moment. Die Leidenschaft ist ohne Abstraction und Reflexion unmöglich, d. h. nicht ohne Denken, aber das Denken ist für sie nur ein untergeordnetes Moment ihrer Gestaltung; es kommt ihr nicht auf das Denken als Denken, vielmehr auf ihren besonderen Inhalt an. Das praktische Verhalten des Geistes setzt sich also das theoretische voraus und vermittelt sich durch dasselbe.

Die Entwicklung des theoretischen Geistes kann sehr leicht mit der des Bewußtseins verwechselt werden, weil sie das Bewußtsein wesentlich involvirt. Allein in diesem ist immer ein Verhältniß des Subjectes und Objectes vorhanden; selbst die Vernunft ist das allgemeine Object des Selbstbewußtseins, das in den an und für sich seienden Bestimmungen desselben sich wieder findet, sie als die seinigen anerkennt, aber zugleich weiß, daß es sie nicht erzeugt. Wegen dieser Einheit des Selbstbewußtseins mit seinem absolut ideellen Gegenstande macht die Vernünftigkeit den Uebergang zum Begriff des Geistes, in welchem sich auch dieser Unterschied aufhebt und der Inhalt des Subjectes von ihm als sein eigener nur gefunden wird; es ist sich selbst der Stoff. Mein Anschauen, Vorstellen und Denken ist von meinem Ich zwar insofern unterschieden, als ich die Abstraction meines Selbstes, den reinen Begriff des Ichs, von jeder Anschauung und Vorstellung, von jedem Gedanken, den ich habe, unterscheiden kann, allein zugleich ist die Anschauung, Vorstellung u. s. f. in ganz anderer Weise die meinige, als ein Object, auf das ich mich als auf ein mir äußeres beziehe, oder als eine Kategorie der Vernunft, die ich als ein Gesetz meines Denkens erkenne.

Der theoretische Geist wiederholt, indem er sich zu seinem Ziel, dem Denken, erhebt, die Hauptmomente des ganzen bisherigen Weges, die aber in seiner Sphäre sich zugleich als durch

ihre neue Position veränderte zeigen. Das anthropologische Element wird zum Anschauen; das phänomenologische zum Vorstellen; aber das in beiden Momenten sich entwickelnde Denken geht aus der sinnlichen Unmittelbarkeit, wie aus der Reflexion des Sinnlichen in das Nichtsinnliche ganz heraus. Das Denken hat so wenig einen sinnlichen Inhalt als eine sinnliche oder halbsinnliche Form; sein Inhalt ist eben so allgemein, als seine Form einfach, welche Einfachheit als Negation der Sinnlichkeit für das Vorstellen, als Gestaltlosigkeit erscheint. Die Intelligenz ist nämlich:

1) Anschauen. Sie findet sich in sich bestimmt und setzt ihre Bestimmtheit in sich heraus. Sie geht in sich hinein, um in sich selbst sich wieder zu entäußern. Diese innere Entäußerung ist:

2) das Vorstellen. Das Anschauen ist nur der Anfang der theoretischen Intelligenz, das Unterscheiden ihres Inhaltes. Indem hierdurch die Unmittelbarkeit der Existenz des Geistes negirt wird, kommt der Inhalt zu einer freieren Existenz. Der Geist ist nicht mehr in ihn versenkt, sondern hat ihn in sich außer sich. Diese innere Aeußerlichkeit oder äußerliche Innerlichkeit ist das Vorstellen. Der Inhalt des Vorstellens ist mit dem des Anschauens identisch und selbst die Form ist es von Seiten ihrer Darstellung. Denn obwohl das Vorstellen ein freier, schlechthin ideeller Act ist, so haftet ihm doch noch der sinnliche Schein des Anschauens an. Es ist daher kein Ueberfluß, wenn wir hier von einer Darstellung der Form sprechen. Da nun aber der Geist an und für sich vernünftig ist, so muß er aus dieser Schwebe zwischen dem Unmittelbaren und dem rein Ideellen herausgehen. Die Negation aller Sinnlichkeit der Form und die Position des Inhaltes in seiner Allgemeinheit ist:

3) das Denken. Das Denken erst ist die Wahrheit der theoretischen Intelligenz, denn denkend bin Ich in der freiesten Thätigkeit begriffen. Ich bestimme mich selbst, bin bei mir u. s. f. Und zugleich lasse ich den Inhalt von mir, insofern ich dieser Besondere, dies eigen-

thümliche Subject bin, ganz frei. Der Inhalt ist nicht mehr, wie im Anschauen, davon abhängig, daß ich ihn in mir finde. Er ist der sich mit sich selbst vermittelnde. Und doch bin ich als der Denkende nicht blos der „Ort der Ideen," die Retorte des Denkprocesses, sondern erst, indem ich denke und das Sein an und für sich erfasse, komme ich auf's Tiefste zu mir selbst.

Die Entwicklung dieser Momente leidet zunächst an einer Schwierigkeit, der wir schon oft auf diesem Gebiet begegnet sind. Während die Logik und Naturphilosophie darin glücklich sind, daß ihre Terminologie mit ihrem Inhalt völlig zusammentrifft, hat die Philosophie des Geistes das Unbequeme, daß in ihren Begriffen, wie in deren Bezeichnung viel Schwankendes herrscht. Qualität, Quantität, Modalität, Ursache u. s. w. lassen schon im einfachen Wort so wenig als das Mechanische, Chemische und Organische: Stoß, Fall, Klang, Gas, Farbe, Leben u. s. w., eine Zweideutigkeit zu. So wie man aber das Gebiet des Geistes betritt, muß man der Begriffsverwirrung und der aus ihr entspringenden Sprachverwirrung durch Cautelen, was man unter einem Wort verstehen wolle, den Tribut zahlen. Zur Steuer der Gerechtigkeit ist jedoch zu bemerken, daß diese Verwirrung gar nicht so groß ist, als diejenigen sie zu schildern pflegen, welche sie am wenigsten kennen, und ihrer nur deshalb erwähnen, um sich von der Philosophie, als der unnützesten Sache von der Welt, lossagen zu können. Denn sehr viele der hier vorkommenden Abweichungen werden durch die Vielseitigkeit des Gegenstandes hervorgerufen, so daß die Differenzen zusammen als eben so viele Einseitigkeiten der Auffassung erst den vollen und wahren Begriff geben. So sind denn die Begriffe des Anschauens, Vorstellens und Denkens auf das mannigfaltigste bestimmt worden. Der eine hat Anschauen genannt, was dem anderen als Denken gilt; der andere Denken, was einem andern nur den Namen des Vorstellens zu verdienen schien u. s. w. Diese Mannigfaltigkeit hat ihren innern Grund, außer in demjenigen, was der Flüchtigkeit und dem Leichtsinn des Erkennens, der Willkür des Bestimmens und der oft frechen Mißhandlung

der Sprache, mit Einem Wort, der subjectiven Prätension angehört, insbesondere in dem Mangel an Erkenntniß der Dialektik, durch welche die einzelnen Momente der Thätigkeit des theoretischen Geistes unter einander zusammenhängen. Da nämlich durch dieselbe jedes Moment ein Verhältniß zu den anderen hat, da das niedere unaufhaltsam zum höheren forttreibt, wie dieses eben als das höhere nothwendig wieder in das niedere zurückgreift, so erklärt sich hierdurch das Vermengen und Vermischen der Begriffe. Namentlich deckt sich dadurch auf, wie das Anschauen bald mit dem Vorstellen, am meisten mit dem Denken in collidirende Rivalität gelangen konnte. Das Anschauen ist das ursprüngliche Erfassen des Inhalts in seiner compacten Unmittelbarkeit; das Denken hat denselben Inhalt, aber gereinigt von aller adhärirenden Zufälligkeit des Anschauens in seiner an und für sich bestimmten Allgemeinheit. Es ist daher im Denken absolute Einfachheit, als sich mit sich vermittelnde; im Anschauen dagegen ist ebenfalls Einfachheit, aber als substantielle, sich erst zerlegende. Um dieser Einfachheit willen im Anfang und im Ende können beide leicht verwechselt werden. Am deutlichsten kann man wohl sagen, daß das Denken zwar schon im Anfang der Entwicklung der theoretischen Intelligenz gesetzt ist, daß es aber nicht als sich selbst schon begreifendes Denken der Anfang ist. Wäre es nicht schon der Anfang, so wäre es auch nicht das Ende; das Anschauen wäre ohne das ihm an sich inhärirende Denken nicht wirkliches Anschauen.

In der nothwendigen Stufenfolge der sich entfaltenden Intelligenz geht das Anschauen dem Vorstellen, dies dem Denken voran. Sind aber diese verschiedenen Formen erst im Allgemeinen durchgebildet, so findet auch ein Uebergang von jeder Form zur anderen statt. Man kann die Dialektik auch rückwärts durchmachen. In der Darstellung der Philosophie, die sich ganz in Begriffen bewegt, ist es für die Popularität das beständige Bedürfniß, die abstracten Bestimmungen durch Hinweisung auf die Vorstellung zu erläutern; die Beispiele sollen, wie man es ganz richtig nennt, die Begriffe versinnlichen; d. h. man muß dem Proceß der Intelligenz sein Recht widerfahren lassen; man kann

keines der Momente ihrer Entwicklung willkürlich überspringen und muß also, wenn man von hinten anfängt, den Durchgang durch die vorderen nachholen. Die Vorstellung müssen wir uns oft aus fragmentarischen Elementen unseres Anschauens analogisch produciren. Aus Duodezsteinen müssen wir Riesenbauten aufführen, z. B. aus der Anschauung eines Teiches uns die Vorstellung des Meers; aus einem Exemplar eines Citronenbaums uns einen Citronenwald; aus einem kleinen Manöver eine Schlacht u. s. w. herausschaffen. Daher kann man, wenn Jemand ihm geläufige Vorstellungen entwickelt, oft beobachten, wie sie nicht darin Einheimischen nach einem Anhalt im Kreise ihrer Anschauungen, die für sie schon zu Vorstellungen geworden sind, herumsuchen; sie müssen, um zur Bestimmtheit zu kommen, in sich auf die ihnen bekannte Unmittelbarkeit zurückgehen. Wo für eine Vorstellung die Elemente der Anschauung ganz fehlen, da kann es auch nicht zur Vorstellung kommen. Wenn Blindgeborene sich mit der Optik, Taubgeborene mit der Akustik beschäftigen, so kann das nur in der Weise geschehen, daß von dem specifischen Inhalt, der qualitativen Bestimmtheit des Lichts und des Tones abstrahirt und nur der mathematische Calcül festgehalten wird. Wohl kann aber aus der Vorstellung der Drang entstehen, sie in der Existenz der unmittelbaren Anschauung zu genießen. Wenn Jemand sich eine reizende Gegend, die er durchreist ist, wieder vorstellt, so kann dies für ihn der Impuls werden, sie noch einmal zu bereisen. Wenn Jemand die Partitur einer Oper liest, so kann ihm der Wunsch entstehen, sie auch im lebendigen Klang unmittelbar zu vernehmen, die Vorstellung der Töne in das unmittelbare Dasein zu übersetzen. Es charakterisirt den gebildeten Menschen, daß er diese verschiedenen Momente in ihrer qualitativen Differenz auseinanderzuhalten versteht. Das Geheimniß der höheren Conversation, der tiefste Reiz des gegenseitigen Austausches, beruht auf diesem Unterscheiden, auf dem Tact, den Proceß der Intelligenz in seiner jedesmaligen Richtung zu fassen.

Das Wort Anschauung ist seit der Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie sehr viel gebraucht worden. Selbstan-

schauung und Weltanschauung sind die glücklichsten daraus hervorgegangenen Composita. A. Wagner, dem Andere darin nachfolgten, hat auch eine Anschau in Gang gebracht. Anschauen ist ein glückliches Wort. Es drückt im Schauen die subjective Thätigkeit aus, allein nicht blos als ein Sehen, wie das Auge des Thiers in der sinnlichen Aeußerlichkeit befangen ist, sondern als eine Vertiefung in die Sache. Die Präposition An aber bezeichnet, daß das Schauen die Sache erst zur wirklichen Objectivität macht, wie man auch Andrücken, Anklagen, Andeuten u. s. f. sagt. Da nun die Function des Gesichtssinns den Gegensatz des Ob- und Subjectiven am Klarsten enthält, so ist sich nicht zu verwundern, wenn die Terminologie dieser Sphäre des Geistes von Ausdrücken wimmelt, die dem Sehen entnommen sind, wenn also beständig von Klarheit, von Bildern, Spiegelungen u. s. f. die Rede ist. Es kann dies auch übertrieben werden. In den nachgelassenen Schriften Fichte's, die sein Sohn herausgegeben hat, ist die Vorstellung des Lichts und des Sehens dem Philosophen so übermächtig geworden, daß er darüber ganz in ein abstruses Vergleichen verfallen ist, in dessen Bildergewoge man zwar immer noch den nach Licht der Erkenntniß ringenden Philosophen spürt, aber doch nicht leugnen kann, daß sein Denken im Vorstellen untergegangen ist, eine Verwirrung, die, bei der großen Energie Fichte's, um so größer geworden ist. Wir können das Entzücken des Dr. Bayer (zum Gedächtniß Fichte's 1836) über diesen Nachlaß gerade in dem, was von ihm der Bearbeitung der Wissenschaftslehre angehört, nicht theilen. Manche Wagnisse Fichte's sind sogar lächerlich, z. B. wenn er das Wort Hinsehen transitiv gebraucht, und nun von dem Hingesehenen so spricht, wie man von einem Hingeworfenen spricht. Man hat bei dem Ausdruck Anschauung sich, um ihn speculativ zu fassen, der engen Parallele mit dem Act des Sehens zu entschlagen; jeder uns immanente Inhalt kann auch Inhalt einer Anschauung werden, z. B. eine Stimmung, ein Affect.

Die Erkenntniß der verschiedenen Formen des theoretischen Geistes ist von der höchsten Wichtigkeit, den Menschen zu verstehen.

Die Succession derselben kommt sowohl in der Entwicklung der Individuen als in der der Völker und der Weltgeschichte vor. Die nähere Auseinandersetzung dieses Verhältnisses gehört, wie so Vieles, das man in die Psychologie zu ziehen pflegt, in die Philosophie der Geschichte, eine Wissenschaft, die, so viel auch schon darüber gesprochen worden, doch erst in der Jugend begriffen ist und selbst in dieser unvollkommenen Gestalt uns schon unermeßlich dünkt. 1) Im Individuum waltet sehr begreiflich im Jugendalter das Anschauen, im Mannesalter das Vorstellen im Uebergange zum Denken, im Greisenalter das Denken vor. Organische Naturen, wie Goethe, zeigen auch auf das Consequenteste diese Succession. Man werfe uns nicht, wenn wir so oft in dieser Psychologie auf Goethe kommen, eine Goetholatrie vor; wie viel so vollständige Menschenleben, als das seinige, haben wir denn! 2) Bei den Völkern ist jene Succession durch die Folge der Poesie, der historischen und rhetorischen Prosa, endlich der Philosophie bezeichnet. So gut aber als das Individuum dadurch, daß es das denkende wird, nicht aufhört, Vorstellungen und Anschauungen zu haben, eben so gut kann auch ein Volk, das zur Speculation gekommen ist, die anderen Formen der Existenz seines Geistes in sich fortführen, wenn gleich mit dem Erscheinen einer neuen Form nothwendig eine Modification der früheren eintritt. Die Continuität des identischen Geistes greift durch die Differenz des Inhaltes und der Form hin. Homer, Herodot und Platon sind bei aller Verschiedenheit sich doch im Geist als Hellenen einander ganz nahe. Die Modification des einen Elementes durch das andere zeigt sich in den interessantesten Weisen. Euripides z. B. kann in seinem Drama die philosophische Bildung seiner Zeit nicht verleugnen; Empedokles in seinem Philosophiren nicht den poetischen Rhythmus seiner Zeit; die poetische Form wird in reflectirenden Epochen auch auf an sich nicht poetischen Inhalt gewendet, wie z. B. auf trockene Lehrgedichte; umgekehrt wird die prosaische Form für an sich poetischen Inhalt befähigt, zunächst im Roman. Für die nähere Betrachtung dieses weitläufigen Stoffes ist nicht außer Acht zu lassen, daß in jeder kleineren Epoche sich die Abfolge dieser

sophie, als wenn sie in speculativer Selbstsucht von nichts, als vom Begriff wissen wollte (ein Vorwurf, der für sie als Philosophie das höchste Lob sein muß), als wenn sie den religiösen Glauben verkümmern, die Poesie ersticken würde, sind lediglich aus der oberflächlichen Auffassung der Dialektik des theoretischen Geistes entsprungen. Namentlich hatte man sich daran gestoßen, daß Hegel in der Phänomenologie wie in der Encyklopädie über den Standpunct der offenbaren Religion hinaus noch den des absoluten Wissens gesetzt hatte, obschon er in jener ausdrücklich vom Christenthum sagt: „der Inhalt des Vorstellens ist der absolute Geist und es ist allein noch (im absoluten Wissen, was der Glaube an sich schon ist) um das Aufheben dieser bloßen Form zu thun." Hinrichs Versuch, den Goethe'schen Faust zu entwickeln; Marheineke's Dogmatik; Billroth's Exegese und andere Arbeiten fixirten fast einen Widerwillen gegen Alles, worin das Verhältniß des Vorstellens und Anschauens zur Sprache kam. Man verliebte sich in den Verdacht, daß die Hegel'sche Philosophie diesen Unterschied nicht gefunden, sondern erfunden habe, um unter dem unschuldigen Scheine, das schon Bekannte durch sein Erkennen nur aus einer Sprache in eine andere zu übersetzen, ganz etwas Anderes sagen, besonders ihren Pantheismus dem kirchlichen Glauben mit unbefangener Miene unterstellen und aus Dichtern, wie Goethe, denen man doch so viel Welterfahrung und gesunden Menschenverstand zugestehen mußte, durch künstliche Interpretation der poetischen Vorstellung im Begriff sich eine respectable Bestätigung erschleichen zu können.

Nach diesen Bevorwortungen werden wir nun an die Sache selbst gehen können.

Erstes Capitel.

Das Anschauen.

Der Geist ist wesentlich frei, allein er muß, weil er es ist, seine Freiheit Stufe um Stufe erobern. Als unmittelbare Einheit seiner Seelenhaftigkeit und seines Bewußtseins ist er:

als virtueller Gedanke gefaßt werden muß, so enthält das Christenthum zugleich durch Christi Geschichte das Moment der Anschauung, durch den Glauben an Gott den Vater aber das der Vorstellung. Siehe auch hierüber meine Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter, 1830, das Epos der Kirche S. 161 ff., besonders S. 168—170 und vorher in der allgemeinen Einleitung besonders S. 24 ff.

Die Bestimmtheit, mit welcher die Hegel'sche Philosophie jene Formen des theoretischen Geistes unterschieden hat, und die Wichtigkeit dieses Unterschiedes für den Begriff der Kunst und Religion, haben in der gegenwärtigen Epoche der philosophischen Bildung einen ungeheuren Fortschritt, allein, wie immer, auch einen ungeheuren Widerspruch hervorgerufen, worin sich die mannigfaltigsten Mißverständnisse zusammenwickeln, welche wesentlich auf dem Mangel einer bestimmten Erkenntniß jener Unterschiede begründet sind. Philosophie ist dies nur durch das Denken; die Speculation kann sich nicht in Anschauungen und Vorstellungen befriedigen. Die Poesie aber wie die Religion stellen die Idee in einer Form dar, worin die Vorstellung dem Gedanken vorantritt, denn die Schönheit der Kunst bedarf eines sinnlichen Momentes, und die Popularität der Religion muß ihren Inhalt in einer Form darstellen, welche die des gewöhnlichen Bewußtseins ist, dem die Strenge des Begriffs fremd bleibt, und welches von seinem Standpunct aus in den des Denkens nur Streifzüge unternimmt, keineswegs aber sich bleibend darin ansiedelt. Die Philosophie weiß am Besten den hohen Werth der Anschauung und Vorstellung für die Bildung des Geistes zu würdigen. Wenn sie nun aber auf ihrem Terrain nicht dulden kann, daß sich das Vorstellen für das Denken ausgebe und wenn sie von dieser Seite das Urtheil spricht, es sei etwas nur eine Vorstellung, z. B. das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters, so folgt daraus noch gar nicht, daß sie gegen das Anschauen und Vorstellen sich überhaupt negativ verhalten müsse. Sie weiß vielmehr recht gut, daß jedes Element des Geistes für sich wieder die Totalität ist, daß es also dem Anschauen und Vorstellen gar nicht an Geist zu fehlen braucht. Die Anschuldigungen der Hegel'schen Philo-

Horaz und Virgil unsterblich sind, weil man denn doch nicht umsonst in Oxford oder Cambridge graduirt sein will. Allein man sollte diese Etiquette nicht so ängstlich beobachten und sich vielmehr zur Verjüngung und Erfrischung der Wissenschaft nach neuen Wendungen umsehen, namentlich auch in den Beispielen, denn das herkömmliche Beispiel hält auch leicht in dem alten Schlendrian fest, und man kann die verschiedenen Schulen ordentlich aus den Beispielen herauskennen, in welche sie sich verrannt haben und die ein jeder noch einmal zu Tode zu hetzen für Schuldigkeit hält. Der Strebende erschrickt, wenn er z. B. in der Lehre vom Lächerlichen nur dem Kantischen Material begegnet, und es thut ihm wohl, wenn er, wie in den trefflichen Versuchen von Ruge und Vischer, einer neuen Welt von Exemplificationen begegnet, denn sie sind ein gleichsam factischer Bürge, daß es auch zu einer neuen Weltanschauung gekommen ist, aus der sie sich erzeugt haben. Auch die abgegriffenen Motto's, z. B. aus Jean, und dichterische Verbrämungen, z. B. aus dem ersten Theil von Goethe's Faust, gehören in diese Kategorie. So prägnant sie an sich sind, so kann es doch, so zu sagen, unanständig werden, sich ihrer zu bedienen. Doch zur Sache.

1) Das Gefühl.

Das Gefühl muß zuerst von der Empfindung unterschieden werden. In dieser war das Hauptmoment der Uebergang vom Aeußern in's Innere, vom Inneren in's Aeußere, die Vergeistigung und Verleiblichung, der Kampf der Seele mit ihrer Natürlichkeit, war der Mittelpunct dieser Sphäre. Ferner muß das Gefühl von der sinnlichen Gewißheit unterschieden werden. In dieser handelte es sich darum, daß der Geist als Subject die ihm äußere Objectivität für sich als Objectivität bestimmte und sich der Sinne als eines Mediums zur Auffassung der Gegenständlichkeit bediente. Im Gefühl, wie es der Anfang des theoretischen Geistes ist, wird weder auf die Consonanz der Naturseite des Individuums, noch auf das Verhältniß der Sub-

1) Gefühl. Er ist bestimmt und, obschon er, wie vorhin gesagt wurde, von sich selbst anfängt und zu seinen eigenen Bestimmungen sich verhält, so ist doch eben der Anfang er selbst als der mit sich erfüllte. Folglich ist er hier noch nicht wirklich frei, denn er selbst ist zwar sein Inhalt, aber er besitzt sich nicht in demselben. Als selbstbewußtes Subject an sich von demselben unterschieden muß er:

2) sich negativ gegen ihn verhalten. Er richtet sich also auf sich selbst. Dieser Act des Geistes ist die Aufmerksamkeit. Er unterscheidet sein Selbst von dem, was in unmittelbarer Identität mit demselben dessen concreten Inhalt ausmacht, und er unterscheidet auch die Bestimmtheit dieses Inhaltes von der eines jeden andern.

3) Die Aufmerksamkeit vollbringt also ein doppeltes Geschäft. Erstens hebt sie die unmittelbare Existenz, das Sein des Inhaltes durch die Sonderung desselben von jedem andern Inhalt und dem abstracten Selbst auf. Das Product dieser Sonderung ist die Anschauung. Aber zweitens wird durch solches Heraussetzen des Inhaltes der Geist auch in sich vertieft. Die Negation seiner Unmittelbarkeit ist zugleich die primitive Position ihres Inhaltes als eines in ihm, in seiner einfachen Innerlichkeit existirenden Daseins; d. h. das Anschauen wird durch sich selbst zum Vorstellen. Die qualitative Substanz des Gefühls bleibt in allen diesen Veränderungen unverändert, und die besondere Entwicklung wird zeigen, daß die vielbesprochenen Gegensätze des abstracten Sensualismus, nihil est in intellectu, quod antea non fuerit in sensu, und des abstracten Idealismus, nihil est in sensu, quod antea non fuerit in intellectu, in ihrer Abstraction von einander gleich wahr und gleich falsch sind. Wir haben eine Menge solcher Gemeinplätze in der Philosophie, auf welche jeder zurückzukommen fast für eine Pflicht hält, um den Leuten zu zeigen, daß er auch die Schule durchgemacht hat, wie etwa auch im Englischen Parlament einige Sentenzen aus

Horaz und Virgil unsterblich sind, weil man denn t
nicht umsonst in Oxford oder Cambridge graduirt sein t
Allein man sollte diese Etiquette nicht so ängstlich b
achten und sich vielmehr zur Verjüngung und Erfrisch
der Wissenschaft nach neuen Wendungen umsehen, nam
lich auch in den Beispielen, denn das herkömmli
Beispiel hält auch leicht in dem alten Schlendrian f
und man kann die verschiedenen Schulen ordentlich
den Beispielen herauskennen, in welche sie sich verra
haben und die ein jeder noch einmal zu Tode zu hetzen
Schuldigkeit hält. Der Strebende erschrickt, wenn er z.
in der Lehre vom Lächerlichen nur dem Kantischen Mate
begegnet, und es thut ihm wohl, wenn er, wie in
trefflichen Versuchen von Ruge und Vischer, einer ne
Welt von Exemplificationen begegnet, denn sie sind
gleichsam factischer Bürge, daß es auch zu einer ne
Weltanschauung gekommen ist, aus der sie sich erz
haben. Auch die abgegriffenen Motto's, z. B. aus B
und dichterische Verbrämungen, z. B. aus dem ersten T
von Goethe's Faust, gehören in diese Kategorie. So p
nant sie an sich sind, so kann es doch, so zu sagen,
anständig werden, sich ihrer zu bedienen. Doch zur Sa

1) Das Gefühl.

Das Gefühl muß zuerst von der Empfindung un
schieden werden. In dieser war das Hauptmoment der Ueberg
vom Aeußern in's Innere, vom Inneren in's Aeußere, die V
geistigung und Verleiblichung, der Kampf der Seele mit i
Natürlichkeit, war der Mittelpunct dieser Sphäre. Fe
muß das Gefühl von der sinnlichen Gewißheit unterschie
werden. In dieser handelte es sich darum, daß der Geist a
Subject die ihm äußere Objectivität für sich als Objectivi
bestimmte und sich der Sinne als eines Mediums zur Auffass
der Gegenständlichkeit bediente. Im Gefühl, wie es der Anf
des theoretischen Geistes ist, wird weder auf die Consonanz
Naturseite des Individuums, noch auf das Verhältniß der G

und Objectivität reflectirt. Diese Bestimmungen liegen als Vermittelungen unseres gegenwärtigen Standpunctes bereits hinter uns. Es ist ausdrücklich früher schon bemerkt worden, daß das Wort Gefühl überhaupt mehr auf den objectiven Inhalt, weniger auf die subjective Zuständigkeit geht, welche mehr in dem Empfinden sich ausspricht. Eine gewisse Lockerheit der Bezeichnung muß hier freilich immer statuirt werden; nur dem Pedanten könnte daran liegen, das „geflügelte Wort" in den eisernen Käfig einer einzigen, exclusiven Bedeutung zu sperren. Im gewöhnlichen Leben thun wir ganz Recht daran, zwischen Empfinden und Fühlen gar keinen Unterschied zu machen.

Aber das Gefühl, wie wir es hier zu nehmen haben, ist auch von höheren Stufen, die uns erst erwarten, zu unterscheiden. Es ist allerdings in denselben enthalten, allein für sich ist sein Begriff nicht ausreichend, sie zu verstehen. Wir meinen hier die Momente des praktischen Geistes, die gewöhnlich unter dem Titel des Begehrungsvermögens abgehandelt werden, Lust und Unlust, Begierde, Hang, Affect. Hier involvirt nämlich das Gefühl in seiner Richtung bereits theoretische Elemente, und die Befriedigung des Geistes ist nicht blos eine ideelle, sondern reelle Entäußerung.

Das Fühlen ist uns also der unmittelbare Geist, der Geist in der an sich vernünftigen Totalität seiner Existenz. Aber das Fühlen, was er selbst ist, unterscheidet sich nicht von sich selbst. Es ist nur in sich unterschieden. Es ist einfach, denn Einfachheit heißt nichts Anderes, als Unterschiedlosigkeit. So ist es der ganze Geist als sein eigener Stoff. Das, was gefühlt wird, ist der Fühlende selbst, so wie er auch das Fühlen, die Action, ist. Hegel hat für diese Stufe der Intelligenz einen seitdem hundertfach wiederholten Ausdruck der Vorstellung erschaffen, der vortrefflich ist. Er nennt das Fühlen das dumpfe Weben des Geistes in sich. Der fühlende Geist ist wie das Chaos. Wie dies schon die Welt ist, aber nur in dem wüsten Durcheinander ihrer Elemente, so bedarf auch das Gefühl eines Demiurgs, um sich zu einer Organisation zu entfalten. Dieser Demiurg ist aber der Geist selbst, denn er ist als seine Substanz

auch sein Subject. Wie er als Selbstgefühl seinem Traumleben, als Selbstbewußtsein seiner Objectivität, so tritt er als Aufmerksamkeit seinem Fühlen gegenüber. Wenn ich fühle, so bin ich bestimmt; aber zugleich ist das Fühlen nur ein Prädicat meines Selbstes; ich kann mich also bestimmen, mein Bestimmtsein zu fassen. Ich liebe z. B. ein Weib; ich weiß es aber noch nicht; ein Anderer liebt es auch; der Zustand des Anderen ist ein Gegenstand meines Bewußtseins; ich nehme ihn wahr, und diese Wahrnehmung vermittelt nun erst für mich eine Aufmerksamkeit auf mein Gefühl; ich richte mich auf mich selbst und werde nun erst der Bestimmtheit inne, welche schon in mir existirte. Allein nicht, wie im Selbstgefühl, mich in der alles Besondere der Empfindung durchdringenden Einfachheit desselben zu fühlen; auch nicht, wie im Selbstbewußtsein, mein Selbst meinem Selbst abstract entgegenzustellen, mich nur als Begriff meiner selbst zu nehmen; sondern wesentlich mich in der concreten Bestimmtheit meiner Existenz zu fassen. Ich richte mich auf mich nicht als auf ein Selbst, sondern auf mich in der Bestimmtheit dieses Gefühls. Das Gefühl ist noch kein Urtheil, wohl aber der concrete Unterschied des Geistes von sich.

2) Die Aufmerksamkeit.

Das Gefühl enthält also nicht blos einen Inhalt, sondern ich bin als Fühlender selbst der Inhalt. Das Aufmerken ist derjenige Act der Intelligenz, wodurch sie sich die Richtung auf sich selbst in ihrem Gefühl gibt. Das Aufmerken ist an sich rein formelle Thätigkeit des Geistes. Ich bestimme mich zur Beziehung auf mich selbst nicht als reines Ich, sondern auf mich in der unmittelbaren Besonderheit meiner Existenz. Dies Thun ist:

a) eine Abstraction, denn, um das Gefühl in seiner Bestimmtheit zu fassen, muß ich von allem Andern abstrahiren. Die Reflexion auf das Eine negirt die Reflexion auf Alles, was es nicht ist. Das sich auf sich in Einer Bestimmtheit Beziehen ist dasselbe mit dem Wegsehen von jeder anderen. Diese abstracte Richtung ist aber:

b) eine identische, denn aufmerksam bin ich nur, insofern ich diesen Act der Abstraction von Anderem und der Reflexion auf das Eine in mir beständig wiederhole. Ich muß mich fortwährend in mir selbst anstoßen, mich in dieser Richtung meiner Intelligenz zu erhalten. Die Aufmerksamkeit existirt nur als reine Spontaneität des Geistes, der sich durch sein Thun, durch seine Selbstbestimmung diese Gegenwart erschafft. Wenn Platon sagte, die Verwunderung sei das Pathos des Philosophirenden, so hat er damit das Wesen der Aufmerksamkeit, die Entfremdung von der Objectivität, durch die sie erst zur Objectivität wird, durch die wir sie uns um so inniger assimiliren, sehr schön ausgedrückt.

Es ist hier von dem Werden der Aufmerksamkeit die Rede. Das Gefühl an sich ist nur das stoffartige Dasein des Geistes. Soll dasselbe für ihn da sein, so muß er sich die Richtung auf sich selbst in seinem besonderen Dasein geben. Die Aufmerksamkeit in dieser ursprünglichen Genesis ist daher sehr wohl von ihr zu unterscheiden, wie sie bereits als ein gewohnter Zustand existirt. Für den, in welchem sie erst gebildet werden soll, ist der Reiz nothwendig, sie hervorzubringen z. B. bei Kindern. Der Reiz ist nur die Veranlassung, aufmerksam zu sein; das Aufmerken selbst muß der Geist aus sich, aus seiner formellen Freiheit produciren. Ist die Aufmerksamkeit ein schon geläufiger Zustand, so kann der bloße Wille sie veranlassen; wo eine solche Bildung vorauszusetzen ist, wird sie dann auch gefordert. Man soll aufmerksam sein und man will es sein; der Lehrer fordert seine Schüler auf, zu hören, wer Ohren habe, zu hören; der commandirende Officier verlangt von den Soldaten, Achtung auf seine Befehle zu haben u. s. w. Das Aufmerken ist eine jener scheinbar untergeordneten Bestimmungen der Intelligenz, wie die Gewohnheit, welche doch von unendlicher Bedeutung für sie sind. Denn ohne Aufmerksamkeit existirt nichts für den Geist; sie erst gewinnt ihm sein Dasein; sie ist der Schlüssel, der alle Schlösser zwingt. Wenn jener wunderliche Kauz, dessen Bekanntschaft Goethe als Student in Straßburg machte, ihm als Resultat seines Lebens das Paradoxon überlieferte, daß alles Uebel in der

Welt vom Vergessen herrühre, so wollte er vielleicht eigentlich sagen, daß die Unaufmerksamkeit, die Zerstreutheit solche Schuld trage. Richtiger wäre dies ohne Zweifel gewesen. Das Aufmerken wird gewöhnlich mit dem Wahrnehmen des Bewußtseins verwechselt. Allein in diesem ist es um das Erfassen des Objectes in seiner Wahrheit zu thun, ein Act, der ohne Aufmerksamkeit allerdings nicht wohl zu Stande kommen kann. Aber das Aufmerken an sich ist ohne solche Tendenz; es ist keineswegs die Richtung auf einen Gegenstand, wie das Wahrnehmen, um das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden, sondern der Gegenstand, auf den es sich richtet, ist der Geist selbst. Es bestimmt ihn, etwas für sich zu fixiren. Was dies sei, also mit welchem Inhalt sich der Geist in concreto beschäftige, das ist hier, für den Begriff der Aufmerksamkeit, ganz gleichgültig. Ich kann auf die Veränderung des Wetters, der Literatur, der socialen Zustände, meines Gemüths u. s. f. aufmerksam sein. Hier ist eine schlechte Unendlichkeit möglich. Die Aufmerksamkeit ist der psychologische Grund des Wahrnehmens. Die Größe, Seltenheit u. s. f. eines Objects an sich macht keinen Eindruck, ist nichts ohne die von Innen ausgehende Aufmerksamkeit. Die Kohlenbauern der Provence gehen stumpf durch die schönen Straßen von Marseille; die Fellahs erblicken in den Aegyptischen Pyramiden, die Ziegenhirten in Tadmors Palästen nur Steinhaufen; der Nordamerikanische Indianer ahnt in der Pracht seiner Urwälder nichts von dem, worauf die Aufmerksamkeit eines Chateaubriand sich hinrichtet.

Wenn nun aber die Aufmerksamkeit eine abstracte und identische Richtung genannt wird, wenn jenes Prädicat ihre Reinheit, die Zurückgezogenheit des Geistes auf das Eine, das andere Prädicat aber ihre Stärke, ihre Continuität in der Zeit, ausdrückt, so ist dies nicht so zu verstehen, als wenn nicht das, was den concreten Inhalt der Aufmerksamkeit ausmacht, eine unendliche Mannigfaltigkeit haben könnte. Gerade die Aufmerksamkeit bewirkt hier eine an das Wunderbare grenzende Thätigkeit; wie Vieles ist es nicht, was ein Schauspieler auf den Brettern, ein Feldherr in der Schlacht, ein Steuermann im Sturme, ein

Schulmann in der Schulstube, ein Kellner in einem großen Wirthshause, ein Taschenspieler in seinen Escamoterien, der Dirigent eines Orchesters u. s. w. durch seine Aufmerksamkeit zu gewältigen hat! Cäsar dictirte sogar mehre Briefe auf Einmal.

3) Die Anschauung.

Die Aufmerksamkeit ist also gar wohl der Aufmerksamkeit werth, welche einige Philosophen ihr zugewendet haben, wie Franz von Irwing in seinen eben so wohl gedachten als geschriebenen, für so manche feinere Nüance der Psychologie noch immer neuen Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen, Berlin 1777, Bd. II, §. 147 ff.; Novalis in seinen ebenfalls für unsere Wissenschaft noch lange nicht ausgebeuteten Fragmenten, Herbart in seiner Psychologie und in der Abhandlung de attentionis mensura. Die Aufmerksamkeit ist die Negation des Gefühls, denn fühlend geht der Geist nicht über sich hinaus; er ist in seinen Inhalt versenkt. Aber da der Act des Aufmerkens eine formelle Selbstbestimmung ist, welche das Gefühl als den Stoff des Geistes aus seiner Unmittelbarkeit heraushebt, so wird durch sie nicht der Inhalt, nur die Form desselben negirt, die hier aber die Formlosigkeit ist. Oder vielmehr, an sich hat der Stoff seine Bestimmtheit; nur kommt es darauf an, ihn auch in derselben zu fassen. Der Inhalt des Gefühls, durch die Selbstbestimmung des Fühlenden von ihm selbst und jedem andern Inhalt unterschieden, ist die Anschauung. Das Anschauen ist also das durch die Aufmerksamkeit vermittelte Unterscheiden des ursprünglich im Gefühl existirenden Inhaltes.

a) Die Form der Unmittelbarkeit ist aber der Raum und die Zeit. Indem ich mich also auf mich selbst hinrichte, fasse ich mein Gefühl und werfe es in Raum und Zeit hinaus. Es ist ein Wurf, denn nur durch die unendliche Elasticität meines Selbstes vermag ich mich von dem mir als Gefühl immanenten Stoff loszureißen und zugleich ihn als ein Anderes in seiner Bestimmtheit zu setzen. Im Gefühl als solchem ist Raum und Zeit mitgesetzt; durch die Aufmerksamkeit aber wird das compacte Convolut des Fühlens aus seiner intensiven Verschlungenheit

in die Breite des Raums und der Zeit auseinandergelegt. Dieser Act ist es, welchen Kant im ersten Abschnitt seiner Kritik der reinen Vernunft, in der Lehre von der transcendentalen Aesthetik, wo er Raum und Zeit als Formen der Anschauung des inneren und äußeren Sinnes entwickelt, im Auge gehabt hat.

b) Aber gerade die Entäußerung des Selbstes von dem, was es fühlt, das Hinauswerfen des Gefühlten in die Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit, bewirkt erst, daß es seines Gefühls inne wird. Hegel nennt dies durch jene Entäußerung vermittelte Erscheinen des Gefühls ein zu sich selbst Erwachen der Intelligenz, denn so lange sie nur als fühlende existirt, ist sie von dem Gefühlten so wenig wirklich unterschieden, als der Träumende von dem Inhalt seines Traums.

Es kann der Fortgang von dem Gefühl zur Anschauung und durch sie zur Vorstellung ein so schneller sein, daß die einzelnen Momente dieses Processes nur ein Minimum von Ausdehnung für die Intelligenz einnehmen. Allein so sehr sie zusammenschwinden mögen, so sehr werden sie doch da sein. Ich höre z. B. einen Gesang und habe nach einigen Secunden Tonart, Tact, Melodie u. s. f. lebendig vor mir; dies Alles muß ich aber erst aus meinem Gefühl, das durch die Töne zunächst bewegt wird, heraushören. Und so in allen anderen Fällen. In der Beziehung des Selbstes als des aufmerksamen auf den Inhalt seines Gefühls pflegt man das letztere gewöhnlich Eindruck zu nennen; aber dieser Ausdruck kann verführen, immer nur an ein von Außen kommendes Bestimmtwerden zu denken, während der Begriff der Aeußerlichkeit des Gefühls überhaupt nur in seiner Unmittelbarkeit liegt.

Das Subject ist an sich in seiner ideellen Allgemeinheit mit absoluter Spontaneität über seine reale Besonderheit hinaus. Folglich kann es sich mit Abstraction von allem Andern in continuirlicher Identität auf die in ihm vorhandene Bestimmtheit hinrichten. Dies Finden derselben ist eben das Aufmerken als die Bedingung alles geistigen Besitzes. Es ist also die freie Negation der unmittelbaren Position des Geistes. Und insofern diese dadurch in einer ideellen Form gesetzt wird, ist sie Anschauung.

der Inhalt derselben ist mit dem des Gefühls identisch, aber die äußerliche Bedingtheit, in welcher er ursprünglich in Raum und Zeit entstand, verschwindet durch die Bemächtigung im Act des Aufmerkens. Er existirt nunmehr in der Innerlichkeit als solcher.

Zweites Capitel.

Das Vorstellen.

Das Anschauen setzt die Innerlichkeit der Intelligenz und die Aeußerlichkeit des Gefühls, von welchem sie sich unterscheidet und es doch im Unterschiede von sich als das ihrige weiß, in ein Gleichgewicht, das aber nur vorübergehend sein kann, denn die Intelligenz hat sich als anschauende den Stoff schon unterworfen und ihm die unendliche Form der subjectiven Existenz gegeben. Sie ist das Element der Allgemeinheit, in welches die Entäußerung des Gefühls zurückkehrt. Das Anschauen befreit den Geist von der Dumpfheit des Fühlens, indem er in seinem Gefühl es selbst und in ihm zugleich sich selbst erfaßt und so seinen substantiellen Inhalt für ihn entfaltet. Er kann ihn nun in sich selbst, in die Unendlichkeit seines ideellen Raums und seiner ideellen Zeit setzen. Diese Existenz des Inhaltes, die Synthese der Unmittelbarkeit in ihrer noch gefundenen Aeußerlichkeit und der Vermittelung ihrer Aneignung in ihrer spontanen Activität, die Synthese der Einzelheit und Allgemeinheit, ist das Vorstellen. Es ist demnach:

1) Erinnerung der Anschauung; Erinnerung nicht in dem Sinne der Wiedererinnerung einer schon gehabten Vorstellung, sondern in dem transitiven Sinne des innerlich Machens der Anschauung als ein actives Erinnern.
2) Durch dasselbe wird die Anschauung zum Bilde für die Intelligenz. Sie existirt nun in ihrem eigenen Raum und in ihrer eigenen Zeit. Die Nabelschnur, wodurch sie bei ihrer Geburt mit der Aeußerlichkeit zusammenhing, ist zerrissen. Sie bedarf ihrer nicht mehr und kann aus

ein, welches der äußerlichen Erregung gar nicht mehr bedarf, sondern die freie Gewalt ist, eine Vorstellung zu äußern.

1) Das Bild.

Der Inhalt der Anschauung ist kein anderer, als der des Gefühls; indem aber der Geist die Anschauung in sich setzt, streift er ihre Aeußerlichkeit ab und erschafft sich ein Bild von ihr. Er erschafft es sich, denn ohne seine verinnernde Thätigkeit entsteht es nicht für ihn. Aber es ist auch nur ein Bild, denn es ist die ideell gewordene Anschauung. Das Bild ist nicht die Sache; diese ist in ihrer concreten Unmittelbarkeit ein selbstständiges Dasein gegen die von ihm erinnerte Anschauung. Und zugleich ist das Bild die Sache, denn ohne diese existirte es gar nicht; es stellt nicht sich, sondern die Sache dar. Sein Unterschied von der Sache ist nur ein formaler. Das Gefühl wie die Anschauung sind daher gegen das Bild für die Intellectualität der Auffassung in dem Nachtheile, noch in der irdischen Schwere des unmittelbaren Daseins befangen zu sein. Das Bild ist in seinem Dasein durch sie bedingt, allein für sich ist es auch frei von dem äußerlichen Complex, in welchem jedes Gefühl existirt. Das Bild, das sich aus der Anschauung durch ihre Verinnerung gestaltet, trennt sich von dem verworrenen Ineinander des ursprünglichen Gefühls ab; der Inhalt der Anschauung verdichtet sich, so zu sagen, in ihm. Dieser Gestaltungsproceß ist jedoch nicht möglich, ohne eine Menge Detailbestimmungen, welche in dem Anschauen noch hervorschimmern, zu verwischen. Das Bild ist durch das Verschwinden dieser accidentellen Momente nie so vollständig, als die unmittelbare Anschauung. Allein dieser Verlust der sich in das Anschauen hineindrängenden Nebenbestimmungen ist theils nur als der Untergang eines Ballastes anzusehen, der für die weitere Fahrt der Intelligenz nur lästig werden würde; theils als ein positiver Gewinn, indem sich der substantielle Kern des in der Anschauung enthaltenen Gefühls auf diese Weise mehr in sich abrundet und glatter herausschält. Als Bild kann der Inhalt allein für sich dastehen und der Zusammenhang seiner ursprünglichen Erzeugung im Act des Anschauens,

hier schon als Grundlage der Operationen vorausgesetzt werden. Der Thätigkeit der Phantasie ist Verstand und Vernunft immanent; alle Sprachen haben eine logische Seite u. s. f. Hegel hat auch selbst das Bewußtsein gehabt, auch hier eine neue Bahn gebrochen zu haben, denn er bemerkt, daß in den meisten Psychologien von der Sprache in einem Anhang außerordentlicher Weise, die Rede sei, während sie in der Entwicklung der theoretischen Intelligenz vielmehr als ein bestimmtes Resultat ihre nothwendige Stelle habe.

I.

Die Verinnerung.

Das Anschauen ist der unmittelbare Widerspruch, daß der Geist in sich selbst sich außer sich setzt. Die Vorstellung enthält diesen Widerspruch in allen ihren Formationen in sich, ist aber zugleich dessen Auflösung, der Uebergang in's Denken, in welchem das Sein nicht mehr als das im Einzelnen Allgemeine gesetzt wird, wie das Anschauen verfährt, auch nicht mehr als das im Besondern Allgemeine, was der Standpunct des Vorstellens, sondern als das schlechthin Allgemeine, das eben darum nothwendig ist. Da das Anschauen den ursprünglich als Gefühl existirenden Inhalt durch die Aufmerksamkeit heraussetzt, der Geist aber als Subject über diese Entäußerung übergreift, so tritt zunächst der gerade umgekehrte Proceß ein.

1) Statt des Gefühls, worin der Geist sich findet, tritt die Verwandlung der Anschauung in das Bild ein, dies Wort in derselben Allgemeinheit genommen, wie man auch die Mimik eine Sprache nennt.
2) Statt der Aufmerksamkeit, wodurch sich die Intelligenz ihres Inhaltes bemächtigt, tritt das Vergessen ein, das, wie namentlich schon in der Anthropologie, im Begriff des Traumlebens der Seele, gezeigt worden, nur als ein relatives zu denken ist.
3) Statt der Entäußerung endlich des Inhalts an die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, in welcher er erfaßt wird, tritt das Vorstellen selbst als das innerlich gewordene Anschauen

die Bestimmtheit des rein geistig entsprungenen Gefühls in sinnlicher Anschaulichkeit zu reflectiren. *Dante's* vita nuova treibt sich durch alle Momente dieser Entwicklung bis zur freiesten Verklärung des Stoffs und hat in diesem Betracht auch ein großes psychologisches Interesse.

2) Das Vergessen.

Das Bild der Anschauung *dauert* in mir fort. Da es in seiner Bestimmtheit eben sowohl, als das Gefühl und die Anschauung, ein einzelnes ist, so *geht es* allerdings *vorüber*. Allein weil es nun *jetzt für mich* verschwindet, ist es mir *nicht absolut* verschwunden, sondern es verhält sich damit, wie mit der in der Anthropologie betrachteten ideellen Existenz der Empfindungen. Das Bild bleibt in der Tiefe der Intelligenz *aufbewahrt*. Es ist also zu unterscheiden zwischen dem *Dasein* und der *Existenz* des Bildes. Sein Dasein ist, daß die Intelligenz eine Anschauung in dem Auszug eines Bildes zusammengefaßt hat; seine Existenz, daß es *für das Bewußtsein* in seiner Selbstständigkeit gesetzt wird. Folglich kann es sehr wohl dasein, ohne als Gegenwart zu existiren. Hierauf beruht das Vergessen. Es ist keineswegs absolute Vernichtung des zum Dasein gekommenen Bildes, sondern nur die relative Abstraction von seinem Dasein, welches in seinem momentanen Nichtexistiren die reale Möglichkeit ist, jeden Augenblick in die Existenz zu treten. Ist die ganze Bilderzeugung eine flüchtige gewesen, so ist natürlich die Verdrängung des einen Bildes durch andere, sein Verblassen, Vergehen viel leichter. Das Vergessen ist quantitativ ein unendlich verschiedenes, immer aber nur ein relatives, denn es verhält sich damit gar nicht so, wie man es sich oft vorstellt. Man kann gar nicht so vergessen; Vieles, was unter diese Kategorie gebracht wird, gehört gar nicht dahin; weil es nämlich nicht zum Dasein des Bildes gekommen ist, so kann es, wie sich von selbst versteht, auch nicht zur Existenz desselben kommen. Viele Menschen drücken sich daher, wenn etwas erwähnt wird, das sie wissen sollten oder könnten, weil es ihr Gefühl berührte, so aus, sie hätten es vergessen. Aber sie konnten es gar nicht vergessen, weil sie es

noch gar nicht zur Anschauung und noch weniger zu deren Verbildlichung gebracht hatten. Es ist also ein ganz falscher Ausdruck. Umgekehrt aber, was wirklich für uns durch die thätige Erinnerung zum Bilde geworden ist, das kann nicht vergessen werden, weil es durch die ideelle Transsubstantiation der Aeußerlichkeit entrissen worden; in Bezug auf diese Unverwüstlichkeit der Bilder in der Intelligenz ist es also abermals wie bei den Empfindungen nicht gleichgültig, was sich in uns birgt, und es heißt auch hier:

quo vas semel imbutum, semper servabit odorem.

3) Die Vorstellung.

Die Intelligenz in ihrer ideellen Räumlichkeit ist ein Abgrund, in dessen Tiefe Bilder auf Bilder sich einhüllen können. Ist nun das Bild auf solche Weise dem Moment der Gegenwart entschwunden, so ist es vergessen. Dieser negative Act muß, wie oft vergessen wird, in die Entwicklung des theoretischen Geistes als ein organisches Moment mit aufgenommen werden. Die ursprüngliche Reproduction des nicht dem Augenblick präsenten, in die Nacht der Innerlichkeit verborgenen Bildes wird nun äußerlich dadurch vermittelt, daß der Inhalt des Bildes zum zweitenmal uns als Anschauung entgegenkommt. Indem wir diese durch die Aufmerksamkeit gestalten, tritt sie selbst aus unserm Innern als schon fertiges Bild entgegen. Nothwendigerweise muß die Intelligenz erkennen, daß, was sie in bestimmter Unmittelbarkeit vor sich hat, ihr bereits gehört. Sie begrüßt in der Anschauung ein schon erworbenes Eigenthum. Indem sie nun das aus der unbestimmten, nächtlichen Weite der Innerlichkeit heraufdauchende Bild auf die gebotene Anschauung bezieht, vergleicht sie beide untereinander.

Dieser Act ist die Recognition des Bildes durch die Anschauung, wodurch das Bild nicht blos erneuet, sondern auch ergänzt und berichtigt werden kann. Es hat sich an der Anschauung zu bewähren. Allein auch diese hat am Bilde einen Maaßstab bekommen, aus welchem sie beurtheilt werden kann. Die Akribie dieser Parallele ist das Interesse des Einzelnen. Für

die Bestimmtheit des rein geistig entsprungenen Gefühls in sinnlicher Anschaulichkeit zu reflectiren. *Dante's* vita nuova treibt sich durch alle Momente dieser Entwicklung bis zur freiesten Verklärung des Stoffs und hat in diesem Betracht auch ein großes psychologisches Interesse.

2) Das Vergessen.

Das Bild der Anschauung *dauert* in mir fort. Da es in seiner Bestimmtheit eben sowohl, als das Gefühl und die Anschauung, ein einzelnes ist, so *geht es* allerdings *vorüber*. Allein weil es nun *jetzt für mich* verschwindet, ist es mir *nicht absolut* verschwunden, sondern es verhält sich damit, wie mit der in der Anthropologie betrachteten ideellen Existenz der Empfindungen. Das Bild bleibt in der Tiefe der Intelligenz *aufbewahrt*. Es ist also zu unterscheiden zwischen dem *Dasein* und der *Existenz* des Bildes. Sein Dasein ist, daß die Intelligenz eine Anschauung in dem Auszug eines Bildes zusammengefaßt hat; seine Existenz, daß es *für das Bewußtsein* in seiner Selbstständigkeit gesetzt wird. Folglich kann es sehr wohl dasein, ohne als Gegenwart zu existiren. Hierauf beruht das Vergessen. Es ist keineswegs absolute Vernichtung des zum Dasein gekommenen Bildes, sondern nur die relative Abstraction von seinem Dasein, welches in seinem momentanen Nichtexistiren die reale Möglichkeit ist, jeden Augenblick in die Existenz zu treten. Ist die ganze Bilderzeugung eine flüchtige gewesen, so ist natürlich die Verdrängung des einen Bildes durch andere, sein Verblassen, Vergehen viel leichter. Das Vergessen ist quantitativ ein unendlich verschiedenes, immer aber nur ein relatives, denn es verhält sich damit gar nicht so, wie man es sich oft vorstellt. Man kann gar nicht so vergessen; Vieles, was unter diese Kategorie gebracht wird, gehört gar nicht dahin; weil es nämlich nicht zum Dasein des Bildes gekommen ist, so kann es, wie sich von selbst versteht, auch nicht zur Existenz desselben kommen. Viele Menschen drücken sich daher, wenn etwas erwähnt wird, das sie wissen sollten oder könnten, weil es ihr Gefühl berührte, so aus, sie hätten es vergessen. Aber sie konnten es gar nicht vergessen, weil sie es

noch gar nicht zur Anschauung und noch weniger zu deren Verbildlichung gebracht hatten. Es ist also ein ganz falscher Ausdruck. Umgekehrt aber, was wirklich für uns durch die thätige Erinnerung zum Bilde geworden ist, das kann nicht vergessen werden, weil es durch die ideelle Transsubstantiation der Aeußerlichkeit entrissen worden; in Bezug auf diese Unverwüstlichkeit der Bilder in der Intelligenz ist es also abermals wie bei den Empfindungen nicht gleichgültig, was sich in uns birgt, und es heißt auch hier:

quo vas semel imbutum, semper servabit odorem.

3) Die Vorstellung.

Die Intelligenz in ihrer ideellen Räumlichkeit ist ein Abgrund, in dessen Tiefe Bilder auf Bilder sich einhüllen können. Ist nun das Bild auf solche Weise dem Moment der Gegenwart entschwunden, so ist es vergessen. Dieser negative Act muß, wie oft vergessen wird, in die Entwicklung des theoretischen Geistes als ein organisches Moment mit aufgenommen werden. Die ursprüngliche Reproduction des nicht dem Augenblick präsenten, in die Nacht der Innerlichkeit verborgenen Bildes wird nun äußerlich dadurch vermittelt, daß der Inhalt des Bildes zum zweitenmal uns als Anschauung entgegenkommt. Indem wir diese durch die Aufmerksamkeit gestalten, tritt sie selbst aus unserm Innern als schon fertiges Bild entgegen. Nothwendigerweise muß die Intelligenz erkennen, daß, was sie in bestimmter Unmittelbarkeit vor sich hat, ihr bereits gehört. Sie begrüßt in der Anschauung ein schon erworbenes Eigenthum. Indem sie nun das aus der unbestimmten, nächtlichen Weite der Innerlichkeit herauftauchende Bild auf die gebotene Anschauung bezieht, vergleicht sie beide untereinander.

Dieser Act ist die Recognition des Bildes durch die Anschauung, wodurch das Bild nicht blos erneuet, sondern auch ergänzt und berichtigt werden kann. Es hat sich an der Anschauung zu bewähren. Allein auch diese hat am Bilde einen Maaßstab bekommen, aus welchem sie beurtheilt werden kann. Die Akribie dieser Parallele ist das Interesse des Einzelnen. Für

uns ist die Hauptsache, daß die Intelligenz mittelst der Recognition das Bild ihrer Anschauung in die Gewalt bekommt, denn es zeigt sich in ihr:

a) daß das Bild von der Anschauung unterscheidbar ist; beide können, so groß ihre Identität ist, auseinandergehalten und in ihrem Unterschiede aufeinander bezogen werden. Das Bild ist ferner:

b) beweglich. Es ruht in dem Zustande, den wir sein Vergessen nennen, in der nächtlichen Einfachheit der Intelligenz; es ist in ihr da, ohne für sie zu existiren. Aber aus dieser Einfachheit (wie Goethe im zweiten Theil des Faust den Aufenthalt der Mütter beschreibt) kann das Bild hervorgehoben werden. Es wird von den übrigen Bildern abgetrennt und erscheint nun der Anschauung gegenüber.

c) Die Intelligenz erfährt folglich, daß sie die Macht ist, aus jener unterschiedlosen Tiefe ihrer selbst, aus dem gleichgültigen und stummen Dasein das Bild hervorzurufen, auch wenn sie dazu nicht durch die Anschauung sollicitirt wird. Als freie Subjectivität schaltet sie über ihren Inhalt mit unbedingter Souverainität. Sie subsumirt die Anschauung unter das Bild, das Bild unter sich selbst, wie sie an sich allgemeines Subject ist. In dieser Unterscheidbarkeit, Beweglichkeit und Freiheit ist das Bild nun wirklich Vorstellung, denn alle materiellen Bande sind von ihm abgelöst und es existirt in der reinen, so zu sagen, willkürlichen Zeitlichkeit und Räumlichkeit des Subjects. — Die Recognition der Anschauung, welche diese Freiheit vermittelt, pflegt häufig mit dem Ausdruck Besinnen, auch Entsinnen bezeichnet zu werden. Man versenkt sich in sich, um das Angeschaute in sich wiederzufinden. Ich komme, um unser früheres Beispiel aufzunehmen, ohne es zu wissen, durch eine Verirrung in das Straßburger Gebiet; die Säule des Münsters durchschneidet den fernen Horizont. So werde ich mir zunächst sagen: der Thurm komme mir bekannt vor, als hätte ich ihn schon einmal gesehen, und nach genauerer Recognition werde ich ausrufen: ja, er ist es! Die Anschauung wird sich an meinem Bilde, mein Bild an der Anschauung bewähren. Das Subject

unterscheidet nicht nur die Anschauung von der Vorstellung, sondern auch, in der einfachen Weite seiner Intelligenz, Vorstellung von Vorstellung. Das Bild hat durch seine Existenz im Geist sogleich die Allgemeinheit, weil diese dem Geist wesentlich ist. Die Allgemeinheit entsteht nicht erst allmälig durch Wiederholung derselben Anschauung, als ob z. B. um die Vorstellung Haus als abstractes Schema zu besitzen, unter welches jedes Haus subsumirt werden kann, die Anschauung vieler Häuser vorangehen müßte.

II.

Die Einbildungskraft.

Um nicht durch den Ausdruck Kraft zu Mißverständnissen Veranlassung zu geben, könnte man recht wohl nur Einbildung sagen, hätte dies Wort nicht einen moralischen, störenden Nebensinn. Auch hat man bei dem Wort nicht blos an Bilder im engeren Sinne des Wortes, sondern an Vorstellungen überhaupt zu denken. Zwischen Bild und Vorstellung läßt sich allerdings kein qualitativer Unterschied angeben, denn die Vorstellung ist, wie wir eben gesehen haben, selbst das Bild, nur als ganz von dem Proceß der Anschauung frei gewordenes. Aber die Vorstellung enthält doch mehr ein Hinübergehen in den Gedanken, als das Wort Bild andeutet. Darum diese Erinnerung. Die Einbildungskraft als die Mitte zwischen der activen Erinnerung und dem Gedächtniß ist:

1) reproductive Einbildungskraft, welche die Vorstellung ohne den äußeren Anreiz einer correspondirenden Anschauung durch die freie Macht der subjectiven Intelligenz plötzlich und willkürlich wieder hervorruft. Dadurch befähigt sie sich:
2) als freie Phantasie sich productiv zu verhalten, d. h. Bilder und Verknüpfungen von Bildern zu schaffen, welche nur ihr angehören, die sie nicht durch Vermittelung von Anschauungen empfangen hat. Diese Productivität kann den Boden des Gegebenen so weit verlassen, daß sie:
3) absolut willkürlich selber Anschauungen erschafft, denen sie eine Bedeutung zuertheilt, welche an sich nicht aus ihnen entnommen werden kann. Die Phantasie bringt Zeichen hervor, welche nur diejenige Geltung haben, die

sie aus sich in sie hineinlegt. So kehrt das Vorstellen in sich selbst zur Anschauung zurück, aber im ganz entgegengesetzten Sinne, als es davon ausgegangen war. Ursprünglich war es durch dasselbe bedingt; die Vorstellung war nur die innerlich gewordene, in den Raum und die Zeit der subjectiven Intelligenz versetzte Anschauung. Jetzt aber fängt das Vorstellen von seiner Innerlichkeit an, ihr willkürlich eine Darstellung in der Anschauung und für dieselbe zu schaffen. Das Zeichen ist eine Aeußerlichkeit, die eine von der productiven Phantasie nur zu Lehen empfangene Seele hat.

1) Die reproductive Einbildungskraft.

Durch die Erinnerung hat sich die Intelligenz zu einer Fülle in ihr daseiender Bilder und in den freien Besitz derselben gebracht. Sie vermag dieselben beliebig aus sich heraufzuzaubern. Das Bild hat in sich Selbstständigkeit. Allein es hat auch einen Zusammenhang mit Anderem. Erstens nämlich einen solchen, der mit dem Werden der Anschauung im Subject verknüpft ist, und zweitens einen solchen, der aus dem objectiven Inhalt der Sache entspringt. Es kann demnach die Reproduction des Bildes in diese doppelte Peripherie sich einlassen.

a) Der Act der Reproduction.

Ohne den Begriff der Subjectivität des Geistes ist dieser Act unbegreiflich, denn nur durch sie ist es möglich, daß der concrete Inhalt der Intelligenz in ihren mannigfachen Vorstellungen so in Bewegung gesetzt werde, denn das Ich durchdringt sie alle. Es ist nicht blos eine Schnur, woran sie wie Perlen nebeneinander aufgereihet wären, sondern sie sind in der That seine ihm absolut durchdringlichen und beweglichen Prädicate. Für sich, haben wir früher gesehen, ist das Subject als nur mit sich erfüllt leer; jetzt zeigt es sich, daß es mittelst des Hineinbildens der ihm zunächst äußerlichen Anschauungen in sich zu einer lebendigen Erfüllung gekommen ist. Zwar wird dieselbe relativ immer vergessen, allein jede erworbene Vorstellung kann aus dem Hades, worin sie ruht, in den Tag des Bewußtseins zurücktreten. Die Vorstellungen sind

als von einander unterschieden auch beweglich. Die Reproduction, welche sie in uns, wie man ganz recht sagt, wieder erweckt, d. h. von ihrem allgemeinen Dasein in unserer Idealität zur bestimmten Existenz und Gegenwart bringt, bedarf nicht erst einer neuen, weitläufigen Vermittelung, sondern plötzlich, wenn es der Intelligenz beliebt, sind die Vorstellungen da. Es gefällt mir so, und ich habe in mir jetzt die Melodie der Parisienne, jetzt ein Kosakenregiment, jetzt Devrient als Lear, jetzt das Entzücken vor mir, mit welchem ich einen alten Freund wieder begrüßte u. s. f. Das Heterogenste muß mir gehorchen. Man hat die Sage von Geisterringen, wie Salomo einen solchen besessen haben soll. Man drehet ihn ein wenig und sogleich ist eine Schaar von Geistern gegenwärtig. So ist es auch mit der Freiheit der Reproduction. Es kann uns zur Gewohnheit werden, vorzugsweise Eine Vorstellung hervorzurufen, wie z. B. in der Novelle Goethe's, wo der Oheim der Fürstin das Bild einer auf einem Markt ausgebrochenen Feuersbrunst als eine solche ihm unvergeßliche beschreibt; ja, es kann uns eine Vorstellung verfolgen. Wie viel neue Vorstellungen wir auch in uns hervorbringen, wie viel ältere wir auch in uns erneuen, immer drängt sich die Eine durch das Gewühl der Menge und fesselt uns immer von Frischem. Dem Liebenden kann so die Gestalt der Geliebten, dem Mörder der letzte Blick des von ihm Erschlagenen gegen den Willen, der von diesen Vorstellungen abstrahiren möchte, sich stets wieder aufdringen. Hierdurch wird aber die psychologische Bestimmung der subjectiven Freiheit der Reproduction nicht aufgehoben. Es ist das Interesse, was wir an der Vorstellung nehmen, das ihr eine solche Macht gibt.

b) Die Association der Vorstellungen in der Reproduction.

Indem nun die Intelligenz eine Vorstellung in sich wieder hervorbringt, ist dieselbe allerdings, wie früher gezeigt worden, Eine. Allein die Einheit, Insichbeschlossenheit der Vorstellung schneidet sie nicht von jeder anderen ab; sie kann vielmehr in eine Continuität mit anderen Vorstellungen eintreten, und zwar

auf entgegengesetzte Weise, erstens durch ein Zurückgehen auf Das, was bei der ursprünglichen Formation der Vorstellung als Anschauung von anderen Stoffen beiherspielte, oder durch ein Uebergehen auf Das, was durch die Natur des Inhaltes der Vorstellung eine Verknüpfung mit ihm möglich macht.

α) Die subjectiv-objective Reproduction.

Die nächste Beziehung, welche die Vorstellung eingehen kann, ist die auf das Räumliche und Zeitliche, was in dem ursprünglichen Setzen der Anschauung durch die Aufmerksamkeit sich zu einem Einschlagsfaden derselben machte. Also: αα) das im Raum Coexistirende. Die Aufmerksamkeit arbeitet darauf hin, den Inhalt des Gefühls in Raum und Zeit hinauszuwerfen; die Erinnerung streift von ihm das Zufällige ab und vereinzelt ihn zu einem für sich bestehenden Bilde; die Reproduction der Vorstellung läßt sich aber wieder auf dies Nebenwerk ein; es taucht also das in der Conception der Anschauung dem Raum nach an sie Anstoßende in ihr auf, wie wenn in unserm früheren Beispiel bei der Reproduction des Straßburger Münsters etwa die Vorstellung eines der in der Nähe stehenden Gebäude von uns reproducirt würde. — ββ) Die zweite Contiguität ist die der Succession der Zeit. Es wird ein Moment erinnert und an ihn hängt sich der ihm vorangehende oder nachfolgende an; indem ich den Moment in mir reproducire, in welchem ich die Anschauung des Straßburger Münsters gestaltete, kommt mir der vorhergehende im Gasthof und Postwagen u. s. f. zurück. Das Aufnehmen solcher accidentellen Züge hat etwas Gemüthliches; es zeigt, wie ein Mensch auch das Geringere noch mit seiner Aufmerksamkeit umspannt. Unsere modernen Genrebilder von Zuständen u. s. w. sind voll von diesen kleinen Reizen. Der gebildete Mensch versteht aber die Vorstellung in ihrer Abgetrenntheit für sich festzuhalten; der ungebildete muß sie dem Gedränge der Nebenvorstellungen, die bei ihrer Reproduction für ihn sich darstellen, erst abkämpfen. Er erläßt es uns nicht, den ganzen Wust von Zufälligkeiten, die in der Umgebung des Bildes sich befanden, mit auszukramen; die Eine Perle, um die es zu thun ist, können wir uns heraus-

nehmen. Dieser Fall kommt bei den Verhören der Inquisitoriate täglich vor. Cervantes und Shakespeare haben viel komische Züge aus dieser Association genommen, denn es macht einen komischen Effect, wenn das Unwesentliche statt des Wesentlichen, was man erwartet, mit der Prätension, als ob es dies wäre, gegeben wird.

β) Die objectiv-subjective Reproduction.

Die Beziehung auf den Raum und die Zeit ist die nächste, denn sie entspringt aus der Geschichte, welche die Vorstellung im Individuum gehabt hat. Ihr ist diejenige entgegengesetzt, welche das Subject, die individuelle Genesis seiner Vorstellung, fallen läßt und durch die Sache bestimmt wird, wie sie in der Reflexion sich darstellt. Gewöhnlich werden hier als Gesetze der Association folgende Reflexionsbestimmungen hervorgehoben: αα) die der Aehnlichkeit und des Contrastes; der Aehnlichkeit z. B., wenn ich von dem Straßburger Münster auf den Wiener Stephansthurm übergehe; des Contrastes, wenn ich von ihm zum langgehals'ten Schornstein einer New-Yorker Dampfmaschine oder zu der Monotonie eines Türkischen Minaret fortgehe. — ββ) Das Verhältniß des Ganzen und seiner Theile ist die zweite hier auftretende Reflexionsform; von der Vorstellung des ganzen Münsters kann ich z. B. zu der eines seiner Fenster fortgehen und umgekehrt. — γγ) Endlich kann ich von der Ursach zur Wirkung, von dieser zu jener fortgehen; der Münster zu Straßburg z. B. ist das Product der kirchlichen Architektur des Germanischen Mittelalters, ihres Glaubens, ihres Geschmackes u. s. f.

Viele Psychologen haben sich mit der Aufzählung dieser Gesetze begnügt. Allein es verhält sich damit anders, als sie wissen. Daß eine Vorstellung gleichsam andere wach ruft, ist wahr. Allein erstens sind es nur Vorstellungen, nicht Ideen, wie man sich wohl ausdrückt, welche auf solche Weise ihre Sympathie für einander äußern, und die Wissenschaft wenigstens sollte sich einer so falschen Bezeichnung enthalten, wenn auch unsere Literatur gegenwärtig mit Ideenmagazinen für Tischler, Schneider u. s. f. nicht karg ist. Zweitens hat die Association keine Gesetze.

Gesetz ist da, wo das Mannigfaltige doch nur das Eine darstellt, dem sich die Vielheit und Zufälligkeit unterwerfen muß. Association weist schon im Worte auf eine freie, unberechenbare Gruppirung hin, wie sie das Wesen der Geselligkeit ausmacht, wo der Reiz der Wahlverwandtschaft und Willkür die Gruppen in buntem Wechsel bindet und löst. Im Vorstellen müssen überall Reflexionsbestimmungen zur Erscheinung kommen, denn sie sind, wie früher gezeigt worden, der Intelligenz an und für sich immanent. Sollen aber jene angeführten, sogenannten Gesetze der Association hier erschöpfend sein, so ist das ein großer Irrthum, denn es gehören vielmehr alle Kategorieen hierher. Warum soll ich denn nicht auch von der Qualität zur Quantität, von dem Wesen zur Erscheinung, vom Widerspruch zum Grunde, von dem Allgemeinen zum Besondern, vom Zweck zu den Mitteln u. s. f. übergehen dürfen? Warum sollen alle diese Kategorieen auf jene wenigen zurückgebracht werden? Ist es denn einerlei, wenn ich von der Einheit zur Vielheit übergehe, oder wenn ich diese Kategorie in die des Ganzen und seiner Theile umsetze? Ist es einerlei, wenn ich auch die des Allgemeinen und Besondern, oder die der Gattung und der Art wieder unter das Reflexionsverhältniß des Ganzen und seiner Theile subsumire? Mit jenen Gesetzen geschieht also zuviel, insofern gar keine Gesetze hier gegeben werden können; und es geschieht viel zu wenig, insofern alle metaphysischen und logischen Kategorieen auf die Ehre der Berücksichtigung Anspruch machen können.

Was unstreitig bei Vielen, welche die Association als eine gesetzmäßige Thätigkeit vertheidigen, im Hintergrunde liegt, ist der Gedanke, daß an und für sich jede Vorstellung ihren eigenthümlichen Zusammenhang haben muß, d. h. der Gedanke des Systems der Wissenschaft, worin allerdings eine Bestimmung von selbst zur andern forttreibt, eine durch sich in die andere eingreift. Allein dies Maschenwerk der der Sache immanenten Dialektik ist doch etwas ganz Anderes, als das Uebergehen von einer Vorstellung zur andern, das durch die freie Subjectivität hervorgebracht wird, welche die Macht aller ihrer Vorstellungen ist. Läßt man diese Freiheit der Subjectivität außer Acht, so mißversteht

man das Wesen der subjectiven Intelligenz. Kann auch in jeder Verknüpfung, die ich mache, das abstracte Band einer Kategorie, also der Aehnlichkeit oder des Widerspruchs, des Ganzen und seiner Theile, der Ursach und Wirkung, nachgewiesen werden, so ist doch die Verknüpfung selbst nie einem Calcül zu unterwerfen. So wenig man meinen Willen berechnen kann, so wenig auch die Combinationen meiner Intelligenz. Jede Vorstellung ist für mich der Mittelpunct eines Universums, von welchem ich mich nach allen Seiten hin wenden kann; von dem Straßburger Münster kann ich auf Erwin von Steinbach; auf Goethe's Aufsatz darüber; auf die lange Verkennung der Gothischen Baukunst; aber ich kann auch auf die Baucorporationen des Mittelalters, auf die Freimaurerei, auf Mysterien überhaupt; oder ich kann auf den Sandstein übergehen, aus dem er gebaut worden; auf die Zeichnungen, die man von ihm hat; auf die Glocken, die in ihm hängen; auf die Französische Revolution, weil diese auch ihn einmal nivelliren wollte; ich kann vom Elsaß sprechen, dessen Zierde er ist; von den Mißverständnissen, welche Gans über seine Ansicht vom Verhältniß des Elsaß zu Frankreich und Deutschland hat erfahren müssen; — was kann ich nicht? Niemand kann hier der Willkür meiner Intelligenz die Prognose stellen, und auch dem besten Beobachter will ich entschlüpfen. Hier würde der Ort sein, den Witz in seiner psychologischen Genesis zu fassen. Da sich glücklicherweise die Aesthetik immer entschiedener von der Psychologie zum Vortheil beider Disciplinen ablöst, so muß die besondere Entwicklung der Begriffe Laune, Witz, Humor und ähnlicher, der Aesthetik überlassen bleiben. Die Psychologie hat nur die unendliche Freiheit der Subjectivität in ihrem Vorstellen als Princip der Combination nachzuweisen. Welche Associationen finden wir nicht bei einem Shakespeare, Rabelais, bei einem Jean Paul! Letzterer hat sogar an einem Gesellschaftsspiel, wo ein Erzählender von den Uebrigen sich den zufälligen Baustoff liefern läßt, gezeigt, was an der Association eigentlich daran sei.

Die geistreichste Behandlung dieses Momentes der subjectiven Intelligenz hat unstreitig Herbart's Psychologie gegeben. Wie die Vorstellungen zu Reihen und Gruppen sich entfalten, wie sie

sich über die Schwelle des Bewußtseins in seine Gegenwart drängen, wie sie mit einander um die Existenz kämpfen, wie die homogenen verschmelzen u. s. f., diese Mechanik und Statik des Vorstellens ist auf das Genaueste und Zierlichste von ihm beschrieben. Nur scheint es uns, als wenn Herbart die subjective Einheit der Intelligenz vor dem Tumult der Vorstellungen zu sehr in den Hintergrund treten läßt; sie wird ihm mehr zum Rahmen und Tummelplatz ihrer Bewegungen; von der Unmöglichkeit, einen Ansatz zum Calcül für die Stärke der Vorstellungen zu finden, gar nicht zu sprechen.

Bei den vielen Streitigkeiten, zu denen die Differenz der Herbart'schen und Hegel'schen Philosophie auch für diesen Punct geführt hat, muß man nur immer den Grundbegriff des subjectiven Geistes festhalten. Die Hegel'sche Psychologie kann alle jene Formen zugeben, welche die Herbart'sche für die Beschreibung des Spiels der Vorstellungen erfunden hat, aber sie muß immer daran erinnern, daß das Ich das von allen seinen Vorstellungen freie, das über ihnen stehende ist. Die Reproduction kann mit einer Vorstellung eine dem Inhalt nach verwandte in einer unendlichen, in ihren einzelnen Gliedern aber unbestimmten Reihe hervorrufen. Unbestimmt sind die einzelnen Vorstellungen nicht in sich, denn sonst wären sie offenbar gar keine Vorstellungen, aber nach Außen hin, weil, aus dem bestimmten Inhalt heraus, die Beziehung von einer auf die andere nach vielen Seiten hin möglich ist. Der Zusammenhang ist kein an und für sich nothwendiger, nur ein, in der objectiven Verknüpfung, zugleich von der Willkür des Subjects abhängiger. Eben deswegen ist auch die Reihe unendlich, denn es liegt in ihr als solcher, wofern, wie schon gesagt, nicht von der Wissenschaft die Rede ist, keine Nothwendigkeit, bei irgend einer Vorstellung abzubrechen und nicht von ihr wieder nach irgend einer sogenannten Verwandtschaft zu einer andern überzugehen. Logisch können nicht nur die gewöhnlich aufgezählten Reflexionskategorieen, sondern alle Kategorieen hierbei eintreten. In der wissenschaftlichen und künstlerischen Verbindung allein würde die objective Nothwendigkeit mit der subjectiven Freiheit als wirkliche Ideenassociation zusammenfallen.

allein auch nur in ihr. — Welche Stärke eine Vorstellung für das Subject habe, ist durch das Interesse desselben bedingt, das zu verschiedenen Zeiten ein sehr verschiedenes sein kann, weshalb die Mechanik und Statik der Vorstellungen sich in einem concreten Fall nur empirisch und approximativ vermuthen, nicht aber wissenschaftlich und, wie Verführer als Ueberredungskünstler sich oft schmeicheln, mit Unfehlbarkeit berechnen läßt. Eben weil das Subject zwar die objective Bestimmtheit keiner seiner Vorstellungen zu ändern vermag, aber gegen alle als Momente seiner Totalität sich frei erhält, ist es die reale Möglichkeit, aus den reproductiven Vorstellungen durch seine Combination andere zu erzeugen. Es kann sich als productive Phantasie verhalten.

2) Die productive Phantasie.

So unbedingt sich auch die Einbildungskraft in der Reproduction der Vorstellungen bewegt, so ist doch die Thätigkeit der Intelligenz, welche neue Bilder erschafft oder in die erworbenen Bilder einen ihr eigenthümlichen Inhalt hineinschafft, qualitativ von ihr verschieden. Die Willkür in der Combination der reproducirten Vorstellungen ist der Uebergang zu dieser ganz freien Gestaltung, welche nicht selten mit ihr vermischt wird, weil das Substrat ihrer Thätigkeit allerdings darin enthalten ist; z. B. ich erschaffe das Bild eines Centauren, so ist diese Vorstellung in mir nicht durch eine Anschauung erzeugt, weil keine Centauren existiren; aber der Pferdeleib und Menschenleib und das scheinbare Zusammengewachsensein eines guten Reiters mit seinem Pferde sind Vorstellungen, welche in mir durch das Anschauen vermittelt sind und aus deren Elementen ich jenes Bild frei hervorbringe; die Freiheit liegt eben in der Unabhängigkeit vom Gegebenen, denn jene Einheit des Pferde- und Menschenleibes, wie ich sie vorstelle, ist mir nicht gegeben; sie ist meine That. Daß Dante die Hölle als einen Trichter vorstellte, war ein Werk seiner productiven Phantasie, welches die Vorstellung der trichterförmigen Verengung und der Hölle frei zusammenbrachte. Die Gewalt der Phantasie wird in concreto oft genug einge-

standen, aber in ihrem organischen Verhältniß zu den übrigen Richtungen des Geistes noch immer zu wenig gewürdigt. Schelling machte einst in jener Indignation, die seiner Jugend so schön stand, wenn auch nur in einer Anmerkung, mit Recht darauf aufmerksam, wie Wenige von der Nothwendigkeit der Phantasie für den Philosophen eine Ahnung haben, als ob die Speculation nur abstractes Denken wäre. Schleiermacher rief in den Monologen aus: „O wüßten doch die Menschen diese Götterkraft der Phantasie zu brauchen, sie, die allein den Geist in's Freie stellt, ihn über jede Gewalt und jede Beschränkung weit hinaus trägt, sie, ohne die des Menschen Kreis so eng und ängstlich ist! Wie Vieles berührt denn Jeden im kurzen Lauf des Lebens!" Das Studium des Spinoza erweckte einen höheren Begriff der Imagination, den Franz v. Baader besonders nach Jacob Böhm als die magische Kraft des Geistes weiter ausgeführt hat. Auch die Pädagogik sah sich genöthigt, nicht blos dem Verstand und Willen ihre Aufmerksamkeit zu widmen, sondern auch die Phantasie mehr als früher in den Kreis ihrer Elemente zu ziehen. Dennoch ist die Theorie der Phantasie, auch in den Aesthetiken, noch in der Kindheit. Was v. Irwing in seinen schon angeführten Untersuchungen, Maaß in seinem Versuch über die Einbildungskraft, Halle 1797, Krause in seiner analytischen Philosophie (Göttingen 1836), darüber gesagt haben, gehört noch immer, so dürftig es ist, zu dem Besten. Da wir hier ein symmetrisches Verhältniß der Ausführung zu beobachten haben, so wollen wir nur das Skelett einer Entwicklung geben, welche, statt der Bewunderung der Phantasie, wenigstens den Versuch einer dialektischen Bestimmtheit der Sache darbietet. Da nun die Phantasie das Substrat ihrer Bildungen aus dem Gebiet der durch das Anschauen vermittelten Vorstellungen entnimmt, so kann ihre Entfaltung nur durch die Kategorieen des Seins bestimmt werden: die Qualität, Quantität und das Maaß der Phantasie sind die sich ergebenden Unterschiede. Um äußerlich zu werden, muß die Phantasie in ein bestimmtes Element der Erscheinung eintreten.

a) Die qualitative Bestimmtheit der Phantasie.

Die unmittelbare oder qualitative Bestimmtheit der Phantasie ist die durch das eigenthümliche Element gesetzte, in welchem sie ihre Bildungen darstellt. Dies Moment der Intelligenz ist durch die natürliche Bestimmtheit des Geistes bedingt. Es muß daher in dieser Hinsicht auf die Anthropologie zurückgewiesen werden. Die qualitative Bestimmtheit ist zunächst:

α) die, welche durch den Sinn des Gesichts (dessen Ausbildner, wie wir lernten, der Tastsinn ist) auf den Raum sich bezieht. αα) Als im abstracten Raum bildend, also lineare Figurationen hervorbringend, ist die Phantasie die geometrische, wie sie vorzugsweise bei Mathematikern erscheint. ββ) Als im erfüllten Raum, im Materiellen gestaltend, wird sie plastisch. γγ) Ergreift sie das Materielle in seinem Verhältniß zum Licht, richtet sie sich auf die farbige Erscheinung, so wird sie pittoresk.

β) Dem Raum steht die Zeit gegenüber. Die specifisch erfüllte, actu erscheinende Zeit ist der Ton, auf welchen sich der Geist durch den Sinn des Gehörs bezieht. Gestaltet nun die Phantasie den Inhalt der Intelligenz in diesem weichen Elemente, so wird sie zur musikalischen.

γ) Die Sprache ist als Aeußerung des Geistes ein von ihm producirtes Tönen, welches aber von dem nur musikalischen sich dadurch unterscheidet, daß es auch gegliedert ist und gleichsam das Moment der Plasticität in sich aufgehoben hat. Wird sie das Element, durch welches die Phantasie sich manifestirt, so entsteht, von hier aus angesehen, die poetische, rhetorische und philosophische Richtung derselben. Dichter, Redner und Denker sind die größten Sprachbildner.

Es ist möglich, daß ein Individuum so reichbegabt ist, daß seine Phantasie, wie bei einem Leonardo da Vinci, sich in diesen verschiedenen Formen mit einer gewissen Gleichmäßigkeit auslegen kann. Im Allgemeinen wird es aber auf eine derselben beschränkt sein. Dasselbe gilt von Völkern, worüber Schnaase in seinen Niederländischen Briefen interessante Bemerkungen gemacht hat. Die unmittelbare Situation des Einzelnen, die Natur, in der er lebt, die Gewöhnung u. s. f., sind hier von großer

Wichtigkeit. Wenn z. B. Bergleute, wie die Böhmischen par excellence, eine musikalische Phantasie zu zeigen pflegen, d. h. wenn sich ihnen die Substanz ihres Geistes in Tönen darstellt, so rührt das unstreitig daher, daß der Sinn des Gesichtes bei ihnen zurücktritt. Im Dunkel der Erde, in Dämmerung, beim kärglichen Grubenlicht müssen sie arbeiten; die Farbenreize der Vegetation und des Himmels werden wenig von ihnen genossen. Dazu kommt das Rieseln der Bergwasser, der Rhythmus der Hammerschläge, der Tact der sich bewegenden Maschinen, um in der unterweltlichen Stille den Sinn des Gehörs zu schärfen. Die Insichgekehrtheit des Gemüths vollendet diese Richtung. — Es versteht sich von selbst, daß bei den von uns gebrauchten Ausdrücken gar noch nicht an die Wissenschaft und Kunst im engeren Sinne gedacht werden muß. Es kann Jemand eine figurative Phantasie haben, ohne je ein geometrisches Problem kennen zu lernen, und so durchweg.

b) Die quantitative Bestimmtheit der Phantasie.

Durch die Vermittelung der reproductiven Einbildungskraft wird Jeder Gestalten, Töne, Wörter in sich haben; allein etwas ganz Anderes ist seine eigene Productivität. Eben so verhält es sich mit der quantitativen Bestimmtheit der Phantasie. Sie ist ebenfalls durch die Anschauung bedingt, allein die eigenthümliche Kraft der Erzeugung ist hiervon sehr verschieden. α) Extensiv bezieht sie sich auf die Menge von Vorstellungen, welche die Phantasie hervorbringt; sie kann reich oder arm sein; β) intensiv auf die Innigkeit und Präcision, womit sie die erschaffenen Bilder ausstattet; sie kann stark oder schwach sein, oder, wie man es auch wohl ausdrückt, feurig oder kalt. γ) Die Ausdehnung der Phantasie in der Masse ihrer Gebilde und die Tiefe ihrer Gestaltung haben ein inneres Verhältniß zu einander. Die unaufhörliche Erzeugung neuer Bilder, neuer Combinationen, kann die Phantasie der Gefahr aussetzen, in der Fülle die Deutlichkeit einzubüßen, und umgekehrt kann das beständige Haften an wenigen ausgeführten Bildern im Gegensatz zu jenem fortströmenden Wechsel eine Einseitigkeit hervorbringen.

Es ist aber möglich, daß die Stärke der Phantasie und der Umfang derselben mit einander in Gleichgewicht treten. Im Concreten wird sich dies Verhältniß mit mehr oder weniger Bestimmtheit immer angeben lassen; hier, wo es auf den allgemeinen Begriff ankommt, ist es unmöglich, alle Schattirungen desselben anzudeuten, denn es ist die Natur der Quantität, die unbestimmte Grenze auszumachen. Da es wesentlich auf das schöpferische Verhalten der Phantasie ankommt, so ist nur noch zu bemerken, daß man den Reichthum derselben nicht mit einer äußerlichen, schlechten Vielheit verwechsele. Es kann das Substrat der Phantasie nur gering sein und doch kann sie eine unendliche Mannigfaltigkeit bewähren. Bei Ossian z. B. finden wir wenig Elemente, welche ihm die Wellen des Meeres, die Nebel, die Landseen, Felsen, das Mondlicht auf der Haide durch die Anschauung gegeben hatten. Nichtsdestoweniger ist er ein reicher Dichter, denn er hat diesen dürftigen Stoff in zahllosen Wendungen zu einem unerschöpflichen Quell gemacht. Im Allgemeinen ist die starke Phantasie mit der erfinderischen vereint, wie man bei einem Calderon, Raphael, Thorwaldsen, Shakespeare u. s. w. nicht weiß, was man mehr bewundern soll, die ungeheure Weite der Anschauung, der das Weltall bis in das Kleinste hin offen liegt, oder die Kraft, mit welcher jedes Gebilde zur vollsten Klarheit hervorgeboren wird. Die Engheit der Phantasie ist dagegen meistens auch mit einer Lahmheit derselben verbunden, welche an den von ihr nachgeahmten Schöpfungen Anderer nur Modificationen anzubringen weiß; hier ist der Trödel verbrauchter Bilder, abgegriffener Wendungen, hier der langweilige Luxus eines geborgten Prunkes. Jede Phantasie muß aber im Verhältniß der Extension und Intension eine gegenseitige Durchdringung derselben anstreben; diese ist:

c) das Maaß der Phantasie.

Die Verwirklichung der productiven Phantasie schließt sowohl die qualitative als quantitative Bestimmtheit in sich; der Stoff, in welchem dargestellt wird, ist für die Realität so wichtig als die subjective Kraft. Die Phantasie individualisirt sich daher durch

die Einheit des qualitativen und quantitativen Momentes in's Unendliche. Aber diese Einheit ist selbst etwas Anderes, als die Qualität und Quantität: sie ist die Idee als Inhalt der productiven Phantasie. Erst durch sie wird das objective Element der Darstellung und das subjective der Erfindung zur geistigen Bedeutsamkeit erhoben. Die Vernunft als das Wissen der Idee von sich ist das Maaß der Hervorbringungen der Phantasie; sie ist das Princip ihrer Poesie, dies Wort in seinem allgemeinsten Sinn genommen, wie die Schelling'sche Schule es gebrauchte und wie er auch der älteste und ursprüngliche ist. Als der Phantasie gegenüberstehend gedacht ist das Denken der sie äußerlich überwachende Verstand. Die nächste hier resultirende Bestimmung ist:

α) der Unterschied, der in der Phantasie durch den Standpunct des Bewußtseins gesetzt wird, auf welchem sich die Intelligenz befindet.

αα) Strebt die Intelligenz, aus dem Gefühl zur Anschauung herauszugehen, so entsteht die symbolische Form der Phantasie. Der Inhalt wird in eine Objectivität eingebildet, welche mit ihm selbst mehr oder weniger homogen ist und die ihn deshalb anzudeuten vermag. Die Innerlichkeit muß hier noch supplementarisch zur Anschauung hinzutreten, weil sie selbst den Inhalt nur nach einzelnen Seiten offenbart, andere aber dagegen verschwinden läßt. Der Act der einbildenden Phantasie dauert, so zu sagen, noch fort, nachdem der Inhalt schon in einer Anschauung oder Vorstellung befestigt worden; ein Todtenkopf z. B. ist ein Symbol der Vergänglichkeit, eben deswegen aber auch der Ewigkeit, des religiösen Ernstes, des Geheimnisses u. s. w.: diese vielen Gedanken umflattern gewissermaßen das einfache Object.

ββ) Hört diese Ungleichheit des Aeußeren gegen das Innere auf, stellt also die Intelligenz ihren Inhalt in einer solchen Weise dar, daß von ihm nichts in ihr zurückbleibt, sondern sie ihn ganz zur Anschaulichkeit oder Vorstellbarkeit entäußert, so wird die Bildung der Phantasie eine plastische. Hier ist keine Zweideutigkeit mehr möglich, wie im Symbolischen, was eigentlich dargestellt sein solle, welche der mannigfachen möglichen Beziehungen

die rechte d. h. hier nur die vom Schöpfer des Symbols in sie gelegte sei, sondern der Inhalt spricht sich durch die Einheit mit seiner Form entschieden aus. Er hat nur die Bedeutung, welche an der Oberfläche erscheint. Man hat hier wiederum jede beschränkte Auffassung zu vermeiden, denn es gilt das hier Gesagte nicht blos von der Kunst allein, etwa gar der Sculptur, sondern wir haben das Plastische als einen allgemeinen Begriff zu nehmen, den man auch Naivetät nennen kann.

γγ) Geht aber die Innerlichkeit der Intelligenz wieder über die Aeußerlichkeit ihrer Darstellung hinaus, so kehrt die Phantasie auf umgekehrte Weise zum symbolischen Standpunct zurück. Auf diesem strebt sie, der Unbestimmtheit des Gefühls einen Ausdruck zu gewinnen; die Innerlichkeit ist erst in ihrer Entfaltung begriffen. Hier ringt die Innerlichkeit als die sich schon offenbare nach einer ihr angemessenen Darstellung. Allein wie sie sich auch zur Erscheinung bringe, so geht die Tiefe ihres Wesens doch noch über jede hinaus. Die Unendlichkeit des Inhaltes bringt es also zu einer nur relativ adäquaten Form; auch über die schönste quillt er in seiner absoluten Elasticität hinaus. Das Symbol umschwebt ein trübes Sinnen, die Schöpfungen der romantischen Phantasie dagegen eine verklärende Ahnung, welche sich des Symbols nicht sowohl als Bedürfniß als vielmehr zum Schmuck bedient. Das Subject erliegt der Fülle des Inhaltes und wird doch einzig von ihm getragen. Dem symbolischen Standpunct erscheint der plastische leichtsinnig; jener umgekehrt diesem ein verworrenes Räthsel. Dem romantischen oder sentimentalen Standpunct erscheint der plastische seinem Inhalt nach dürftig und er hat eine unmittelbare Sympathie für den symbolischen; dem plastischen aber erscheint er krankhaft, wie auch Goethe selbst die Romantik so definirte.

Um Mißverständniß zu vermeiden, muß noch einmal erinnert werden, daß diese Unterschiede der Phantasie nicht blos auf dem ästhetischen Gebiet zu suchen sind, sondern in jedem Gebiet des Geistes sich geltend machen und selbst in der Speculation auftauchen. Pythagoras hat einen symbolischen Charakter, Platon einen plastischen, Plotinos einen romantischen; dennoch

sind sie, in Verhältniß zur Orientalischen Philosophie, alle wiederum plastisch zu nennen. Unter den Neueren ist Jacob Böhme symbolisch, Spinoza plastisch, Jacobi in seiner Phantasie romantisch zu nennen, und doch sind sie wieder als Moderne identisch.

β) Im Symbolischen verschwindet das Subject vor dem Object, in das es seinen Inhalt einbildet; im Plastischen geht das Subject in das Object auf; im Romantischen ragt das Subject über das Objective, wodurch es sich darstellt, über. Die Phantasie ist daher:

αα) in ersterer Beziehung die erhabene. Der Hiatus zwischen Inhalt und Form in seiner Unmittelbarkeit drängt die Idee hervor, legt allen Nachdruck auf sie, bleibt aber mit der Gestaltung hinter ihr zurück; die Form hat daher bei aller durch das Anstreben zur Idee gesetzten Würde den Charakter der Formlosigkeit.

ββ) In der zweiten Beziehung ist die Phantasie die schöne denn der geistige Inhalt, die Idee, und die äußere Darstellung für die Anschauung oder Vorstellung durchdringen sich gegenseitig zur völligsten Angemessenheit. Diese Einheit ist das Ideal, das aber für den psychologischen Standpunct nicht blos im Künstler und für die Kunst existirt, sondern als Gesetz aller Darstellung, z. B. auch der persönlichen, wie ein Sokrates und Schleiermacher sie anstrebten, anerkannt werden muß.

γγ) In der dritten Beziehung wird die Phantasie zur schlechthin individuellen, die sich in ganz entgegengesetzten Richtungen offenbart; erstens in einer eudämonistischen, welche den particulären, zufälligen Inhalt des Subjects zu gestalten sucht; zweitens in einer mystischen, welche nur den absoluten Inhalt des Subjectes herauszusetzen strebt. Beide Richtungen sind wegen der Uebermacht der Subjectivität der Gefahr ausgesetzt, in das Unschöne zu fallen; dort zerstäubt Alles im zierlichen Spiel, hier ballt sich Alles zum Abstrusen zusammen; dort entsteht ein Kotzebue, hier ein Zacharias Werner.

γ) Die Besonderheit des Inhaltes kann durch alle diese Stufen der Phantasie eben so die nämliche sein, als für jede

Element der Darstellung und für jede quantitative Nüance derselben. Wie die Liebe z. B. eben sowohl durch das Bild, als den Ton und das Wort, eben sowohl durch einen reichen Genius als armseligen Philister dargestellt werden kann, so kann sie auch symbolisch, wie im Hohenliede, im groben Phallus oder dem pfeildurchbohrten Herzen; oder plastisch, wie im Eros und der Psyche; oder romantisch, wie in Romeo und Julie u. s. f. erscheinen. Und eben so kann sie erhaben dargestellt werden, wie in Dante's Spiritualismus, oder schön, wie in Petrarca's Sonnetten, oder individuell, wie in Shakespeare's Sonnetten. Sie kann gemein werden, wie bei einem Hoffmannswaldau, oder mystisch abstrus, wie bei einem Angelus Silesius. Auch kann eine jede Stufe alle übrigen in sich innerhalb ihrer prägnanten Eigenthümlichkeit wieder reproduciren, ein Moment, das so oft übersehen wird und zu zahllosen Mißverständnissen Veranlassung gibt. Das Symbolische kann auch plastisch und romantisch werden, ohne sich deswegen als Princip aufzugeben. So hat die Aegyptische Symbolik einen plastischen, die Indische einen romantischen Charakter. Allein innerhalb der Aegyptischen und Indischen selbst müssen sich das Plastische und Romantische als Entwicklungsmomente wiederfinden. Doch gehören diese Erörterungen nicht hierher, sondern in die Philosophie der Kunst. Die Bildung der Phantasie ist ohne diese Unterschiede nicht zu begreifen; das Maaß der Vernunft, welches in ihnen sich manifestirt, wird auch wohl, besonders seit Solger's Erwin, als Besonnenheit und Verstand bezeichnet, allein wenn darunter nur ein formelles Verhalten der Intelligenz zur Poesie und zum Enthusiasmus der Phantasie verstanden wird, so reicht man damit nicht aus. Die Bildung der Phantasie sucht das Gleichgewicht der Extension und Intension zu erringen und durchläuft folgende Metamorphosen:

αα) Anfänglich ist die Phantasie roh. Sie macht erst Versuche, die Idee zur Anschauung und Vorstellung zu bringen. In jedem Volk, in jedem Individuum, in jeder Sphäre muß sie unbehülflich und mit einer gewissen Gewaltsamkeit beginnen. Diese Epoche lehrt den Geist einerseits die Mittel der Darstellung, andererseits die Schranken seiner Kraft kennen; von Seiten des

Verhältnisses des Inhaltes zur Form ist sie symbolisch, von Seiten des Verhältnisses der Form zum Inhalt erhaben.

ββ) Die Rohheit wird eben dadurch überwunden, daß der Geist sich für die Behandlung des Materials eine Technik schafft und sich den Inhalt, den er darstellen will, zur bestimmten Vorstellung bringt. Die gebildete Phantasie wird daher in dieser Hinsicht plastisch, in jener schön. Die rohe Phantasie verliert sich oft eben so in die Masse, als sie sich auch wieder in der einfachen Intensität verfestigt und verknorpelt. Die gebildete Phantasie ist gegen die Menge der Vorstellungen als solche gleichgültig; es kommt ihr auf deren Verhältniß zur Idee an. Und eben so ist sie gegen die subjective Macht, gegen das Gähren und Sprudeln der Intensität gleichgültig, denn es kommt wesentlich darauf an, wie weit sie sich selbst bemeistert und zur Objectivität entfaltet hat. Die wahrhafte Bildung und Schönheit der Phantasie liegt in der einfachen und ungezwungenen Uebereinstimmung der Bilder mit dem Inhalt und in der proportionirlichen Unterordnung der Bilder unter die Einheit der Idee.

γγ) Die Auflösung der Bildung wird durch sie selbst bewirkt, indem sie in Ueberbildung übergeht und als solche zur Rohheit heruntersinkt, die, als eine gewordene, der gerade Gegensatz zur anfänglichen ist. Diese ist auf dem Wege zur Schönheit; das Maaß ist noch nicht erreicht, aber es schimmert schon überall hervor; die Kühnheit verspricht schon die Anmuth. Die sich auflösende Schönheit der Phantasie verliert dagegen das Maaß und verfällt also der Häßlichkeit. Es geht die Extension und Intension auseinander. Die wuchernde Geilheit der Masse der Bilder erzeugt einen schlechten Ueberfluß; die Ueberladenheit führt zur Regellosigkeit, indem die schlechte Vielheit der Vorstellungen, in deren Production sich die Phantasie gefällt, vom Zusammenhang immer mehr entblößt wird. Die Regellosigkeit ist nur erst der Mangel der verständigen Ordnung, das Unverhältnißmäßige in der Beziehung der Theile auf das Ganze u. s. f. Indem aber die Phantasie von dem Bande der formellen Besonnenheit sich entfesselt, wird sie zur Zügellosigkeit reif, welche in ihrem tumultuarischen Toben bald in dem leeren Schaum

gehäufter Bilder sich ergeht, denen die einfache sie zusammenhaltende Seele fehlt, bald sich wieder in die eigensinnige Intensität des Individuums, in seine abstracte Particularität, in wenige, immer erneute Monogramme seiner Erfindung vergräbt und behaglich mit der allgemeinen Vernunft sich in Widerspruch setzt. Das Paradoxe, Pikante, Carrikirte, im Kleinen wie im Großen Maaßlose wird der stereotype Charakter dieser Verwilderung. Die Phantasie verdirbt. Die Erhabenheit wird mit Schwulst und Prunk, die Anmuth mit kokettirender Schmeichelei verwechselt. Das Symbolische wird ein müßiges Spiel zur Unterhaltung des Verstandes; das Plastische wird zur kalten Allegorie; das Romantische aber zur Grimasse leidenschaftlicher Excentricität. Von einer idealen Bildung der Phantasie kann nicht mehr die Rede sein, sondern nur von der subjectiven Befriedigung theils der privaten, frivolisirenden Empfindung, theils der auf das Absolute gerichteten engherzigen, vor dem Dasein der Welt in sich zusammenschaudernden Frömmelei. Hier wird der erhabene Aufschwung der aus der Rohheit sich aufkämpfenden Phantasie Verdüsterung; dort wird der heitere Sinn der gebildeten Phantasie zum gewissenlosen Leichtsinn.

Das Princip, wodurch die Schönheit in den Bildungen der Phantasie zerstört wird, ist eigentlich das Denken, das sich von der Form des Vorstellens befreien und zur sinnlich gestaltlosen Welt des Begriffs erheben will. Ist das Denken in seiner Reinheit schon gesichert, so daß es sich selbst von dem Vorstellen unterscheidet, und ist also auch die Welt der Vorstellungen in ihrer Eigenthümlichkeit anerkannt, so wird es möglich sein, daß beide Formen der Intelligenz sich gegenseitig gewähren lassen, ja sich fördern; wo aber das Denken sich seine selbstständige Form erst erarbeiten muß, da wird es auch gegen die productive Phantasie, weil überhaupt gegen das Vorstellen, negativ sich verhalten. Das Werden des Denkens ist das Vergehen des Vorstellens; in der Auflösung der Schöpfungen der Phantasie beginnt der Gedanke seinen Flug. Eine sogenannte verdorbene Phantasie, sei sie nun eine schmuzig befleckte, eine bizarr verschrobene, eine dämonisch wahnwitzige, kann sich nur durch das Denken retten. Wo die

morgenthauige Frische der Intelligenz von der heißen Sonne des Lebens schon weggesengt ist, da muß der Blitz der Erkenntniß die schwüle Atmosphäre reinigen. Für die Poesie ist es schlimm, wenn sie mit der Reflexion zu kämpfen hat, und es gehört das Genie eines Schiller, Byron, Rückert dazu, sie in solchem Kampf nicht welk werden zu lassen. Aber was für sie ein Tadel werden kann, das ist nach anderer Seite hin ein Lob. Das gegen sie Negative ist für sich ein Positives, das in der Hülle der Phantasie sich entfaltende Denken. Die Abstraction der Intelligenz von der der Vorstellung zu Grunde liegenden Anschauung, welche ihren sinnlichen Schein beständig in jene hineinwirft, tritt innerhalb der Phantasie selbst noch hervor, indem sie willkürlich einen Inhalt in eine Anschauung hineinlegt, die für sich ihm wenig oder gar nicht homogen ist. — Ein Hauptmangel der gewöhnlichen Darstellungen der Phantasie ist, daß man zu einseitig die Poesie, höchstens noch die bildende Kunst dabei berücksichtigt, die Musik aber ganz vergißt, die doch billig dieselben Ansprüche hat. — Hegel unterscheidet in der Encyklopädie die symbolisirende, allegorisirende und dichtende Phantasie. Wie er aber eigentlich den Uebergang von der einen dieser Stufen zur andern gemacht und in welches Verhältniß er sie zu den Stufen der Kunstentwicklung gestellt habe, wird dort nicht gesagt. Im ersten Theil der von Hotho herausgegebenen Aesthetik hat er sich auf den Begriff des Symbols, des Bildes, der Allegorie u. s. f. weitläufig eingelassen und es kann in dieser Hinsicht darauf verwiesen werden. Außer Acht ist nicht zu lassen, daß das Studium der Orientalischen Weltanschauung, als der vorzugsweise symbolisirenden, Hegel'n so sehr ergriffen hatte, daß er dort nicht selten aus dem speciellen Gebiet der Aesthetik in das der Religionsphilosophie überschweift, in welcher sich ebenfalls treffliche Expositionen dieser Begriffe, des Symbols, des Zeichens u. s. w. finden. Uns scheint es aber vor Allem nothwendig zu sein, die einzelnen Wissenschaften der Philosophie bei aller Innigkeit ihrer Verflechtung und bei dem steten Nachweis derselben dennoch streng auseinander zu halten. Verwirrt und vermischt man die Acte des großen Erkenntnißdrama's, so muß man auch die Katastrophe

verfehlen. Es muß daher Alles, was die Kunst für sich angeht, ihr Begriff des Ideals und seiner Schöpfung, die Unterschiede der Kunstepochen und der in ihnen entstehenden Stylarten, der Aesthetik überlassen bleiben. Dafür muß diese aber auch des Vortheils genießen, in Ansehung des Begriffs der Genialität und der Phantasie auf die Psychologie zurückweisen zu können. — Daß die Phantasie wesentlich als productiv, als Dichtungsvermögen, zu fassen sei, ist auch von Herbart mit Nachdruck hervorgehoben worden, so wie er auch die Individualisirung der Phantasie sorgfältiger als Andere berücksichtigt hat.

3) Die semiotische Phantasie.

Die Phantasie wird in ihrer sich selbst auflösenden Productivität maaßlos; ihre Ausdehnung wird eine formlose Zersplitterung, ihre Innigkeit ein ebenso formloses Fixiren der zähen, abstracten Individualität. Die Phantasie wird ein phantastisches Träumen. Aber gerade durch dies Auseinandergehen von Inhalt und Form wird sich die Intelligenz ihrer unbedingten Freiheit über den Vorrath ihrer Vorstellungen bewußt. Wenn sie in jener Maaßlosigkeit ihrer Laune fröhnt, so ist diese Ausgelassenheit allerdings ein Verderben der schönen Phantasie, worin Form und Inhalt sich schlechthin durchdringen, aber die Maaßlosigkeit ist keine absolute, nur eine relative, die sich selbst wieder aufhebt. Jene Zertrennung des Inhalts und der Form bewirkt nämlich die Möglichkeit, daß die Phantasie einen Inhalt des Vorstellens, eine Anschauung, als Form eines Inhalts setze, den sie der Anschauung gibt, der aber an sich nicht darin vorhanden ist. Die auf solche Weise durch die Vermittelung der freien Phantasie entstehende Anschauung ist das Zeichen. Als productiver Phantasie gehört der Intelligenz zwar das freie Verknüpfen von Bildern zu Bildern und das freie Subsumiren derselben unter irgend einen Inhalt, aber den Vorrath der Vorstellungen verdankt sie doch der Anschauung; sie ist also in dieser Beziehung abhängig. Indem sie aber Zeichen schafft, ist sie selbstständig, denn es ist in ihr Belieben gegeben, an welche Anschauung sie ihre Vorstellung entäußern will.

Das Symbol wird oft mit dem Zeichen, σημειον, verwechselt, weil die Intelligenz in beiden etwas zur Anschauung hinzubringt, was an sich nicht so unmittelbar herausgenommen werden kann. Beide sind vieldeutig, allein das Symbol sucht nicht vieldeutig zu sein. Vielmehr will es den Inhalt in einer ihm möglichst adäquaten Form ausdrücken. Die Wahrheit z. B. kann durch das Licht symbolisirt werden; die Finsterniß dagegen kann nie Symbol derselben werden. Die Macht der Wahrheit, welche Mark und Bein scheidet, kann durch ein Ritterschwert, aber niemals durch einen Dolch dargestellt werden; die Finsterniß eignet sich nur für die Lüge, der Dolch nur für die Tücke. In dieser Congruenz liegt die Schönheit und der Werth des Symbols. Aristoteles nennt es ὁμοιωμα. Verliert sich diese Homogeneität der Sache und ihrer Darstellung, so wird das Symbol schlecht; es ist dann in der Anschauung keine entschiedene Weisung mehr auf den Gedanken enthalten, welcher durch sie ausgedrückt werden soll. Mit anderen Worten ist dies aber eben so viel, als: das Symbol ist dann zum Zeichen geworden. Von Seiten der Symbolik erscheint dies als ein Herabsinken; von Seiten der Intelligenz hingegen ist es ein Fortschritt derselben, denn sie geht in dem Act des Bezeichnens von sich aus. Das Zeichen stellt nämlich im Gegensatz zum Symbol nicht das dar, was es ist; auch nicht das ihm Aehnliche; sondern etwas ganz Anderes; einen Inhalt, der nur durch die freie Thätigkeit der von dem Inhalt der gegebenen Anschauung unabhängig gewordenen Intelligenz möglich ist. Sie bestimmt es so, daß diese Anschauung dies oder jenes, wie es ihr beliebt, bedeuten soll. Sie will mit dieser Anschauung grundlos diese Vorstellung gerade verknüpfen. Das Pentalpha oder der Drudenfuß bedeutet z. B. in der Pfalz ein Bierhaus; was haben nun zwei übereinander gelegte Dreiecke mit dem Bier gemein!

Wie nun aber die productive Phantasie je nach dem Element, in welchem sie darstellt, eine verschiedene Ausbreitung gewinnt, wie die Bestimmtheit und Deutlichkeit des Ausdrucks an der specifischen Beschaffenheit desselben ihre Schranke haben, so ist auch bei der Zeichen machenden Phantasie das Mittel der

Darstellung sehr wichtig. Von dem Materialismus der Räumlichkeit an erhebt es sich bis zum Spiritualismus des vom Geist aus seinem eigenen Organismus gesetzten in der Zeit verschwebenden Tons, reflectirt diesen jedoch abermals in die räumliche Fixirung. So ergibt sich a) der künstliche Ikonismus; b) die Sprache; c) die Schrift. Das Zeichen hat noch eine mehr oder weniger symbolische Färbung; im Klang des Wortes wird das Symbolische theils schlechthin zufällig, theils unmöglich; die Schrift, in welcher die Sprache zum sichtbaren Zeichen erstarrt, erreicht die Spitze der abstracten Gestaltung.

a) Der Ikonismus.

Es liegt im Begriff des Zeichens, ein künstliches zu sein. Künstlich soll hier nur sagen, daß der Mensch eine Spur seiner Thätigkeit durch irgend eine Formation des gegebenen Objects daran zurückläßt, ihm gleichsam den Stempel seiner Willkür aufdrückt. In der unbeschränkten formellen Freiheit ist die Möglichkeit enthalten, daß der Mensch auch das Natürliche in seiner Unmittelbarkeit zum Zeichen mache. Ein Fluß kann das Zeichen einer Grenze sein oder ein Baum. Der Fluß, der Baum ist für sich gegen die Ehre, die man ihm mit dieser Bedeutung anthut, ganz gleichgültig. Allein ein Pfahl wird unstreitig dem Zweck besser entsprechen. Ein Pfahl ist auch nur ein behauener Baum; er ist Holz; man kann aus ihm nichts entnehmen, was er bedeuten solle. Allein das Behauensein führt den Beweis, daß er nicht ein so zufälliges Naturobject ist, wie ein Baum, den ich treffe, sondern daß er durch die menschliche Intelligenz hindurch gegangen, Gegenstand ihrer Aufmerksamkeit gewesen ist. Kommen noch Farben hinzu, so kann an einer möglichen Bedeutung noch weniger gezweifelt werden, obschon ein Farbenstrich so wenig Bestimmtes verräth, als ein Stück Holz. Ein Pfahl mit einem ausgereckten Arm, ein Wegweiser, würde dagegen schon wieder in das Symbolische übergehen. Das Mittel des Ikonismus kann nun, seiner Specification nach, entweder ein räumliches oder räumlich-zeitliches oder zeitliches sein.

α) Die räumliche Bezeichnung.

Die Phantasie versetzt ihre Vorstellung in eine Anschauung, welche im Raum als ein unbewegter Gegenstand existirt. Die Anschauung enthält die Vorstellung, an die sie erinnert, nur durch die active Phantasie; an sich ist sie ihr fremd. Solche Zeichen haben noch einen großen Beischmack des Symbolischen und sind mit Symbolen oft vermengt. Hegel führt in der Encyklopädie nur die Kokarde an, und ein einziges Beispiel genügt auch für den Begriff der Sache. Es wäre aber anziehend, das Verschwinden des Symbolischen in diesem Kreise des Ikonismus näher zu verfolgen. Feldbinden, eingebrannte Wappen z. B. auf den Schenkeln der Pferde, Livréekragen, ein Pfeil an einer Mauer, dessen Spitze die Progression der Hausnummer anzeigt, Spielmarken, Orden, die heraldischen Balken u. s. w. gehören hierher. Einen großen Raum nehmen hier besonders die Wirthshausschilde ein. Ursprünglich sind sie von einem symbolischen Anklang gewesen; der Jäger, der Tannenbaum, der Holländer, die Rose, Traube, das Lamm u. s. w. haben sich auf bestimmte Stände, Völker, Genüsse bezogen. Diese Gasthaustitel wurden daher auch ausgemalt. Nannte sich ein Gasthof nach einer Stadt, so war ihr Bild über ihm zu finden; nach einem Thier, eben so; nach einem Fürsten, gleichfalls. Die fortschreitende Abstraction hebt die Ursprünglichkeit solcher Beziehungen und Bezeichnungen auf; das Bild wird vom abstracten Namen verdrängt, denn diese Schilde, die drei Schweizer, der Eichbaum u. s. f., sollen in der That nur noch einen Gasthof vom andern überhaupt unterscheiden. Das Bildliche soll nur das Vorstellen erleichtern. Da nun Gasthöfe den Reisenden gewidmet sind, so ist es ganz natürlich, daß die geographischen Bezeichnungen sich besonders geltend machen; Städtenamen und Völkernamen haben also consequent die meiste Gunst, obwohl Stadt und Volk, denen die Namen entlehnt werden, der Sache ganz gleichgültig sind. Ein Hotel de Russie z. B. ist doch für alle Nationen offen. — Wie unendlich mannigfach eine einzige Anschauung sich für die Symbolik und den Ikonismus gestalten kann, mag man in der gründlichen Monographie sehen, welche der Arzt Döring über die Rose geschrieben hat: die Königin der

Blumen. Elberfeld 1835. Auch hier zeigt uns das Eine wieder die Totalität. Döring hat die Rose als Symbol für alle Lebensalter, für die mit ihnen verknüpften Leidenschaften, bei allen Völkern und Religionen mit der umfassendsten Belesenheit nachgewiesen.

β) Die räumlich-zeitliche Bezeichnung.

Die räumliche Bezeichnung gilt in ihrem ruhigen Dasein. Die Negation des Raumes ist die Zeit. Indem aber die Zeit den Raum aufhebt, entsteht die Bewegung. Die Bewegung ist die concrete Einheit von Raum und Zeit. Das Zeichen kann daher eine Anschauung im Moment der Bewegung sein. Nicht die Sache für sich, in ihrem ruhigen Dasein, hat eine Geltung, sondern nur ihre Bewegung bedeutet etwas. Sie ist das Zeichen. Wie nun der räumliche Ikonismus sich gern der Farbensymbolik anschmiegt, so der räumlich-zeitliche dem Licht, denn das Licht ist die unendliche Bewegung, welche sich und Anderes offenbart. Jedoch darf man aus solcher wahlverwandtschaftlichen Neigung keine Beschränkung machen wollen, denn auch die ganze conventionelle Mimik gehört hierher. Ein Telegraph hat nur als sich bewegender, ein significanter Blick nur im Blicken, eine Signalrakete, eine Leuchtkugel, nur im Aufsteigen, ein Schnupftuch nur im Wehen, eine Verbeugung nur im Beschreiben der Curve Bedeutung u. s. f. Wird die Bewegung von dem, auf welchen sie sich bezieht, übersehen, so muß sie wiederholt werden. Hierin liegt eine Unsicherheit und Umständlichkeit der Bezeichnung, welche eine andere eindringlichere und leichtere Form wünschenswerth macht; diese findet der Geist im Ton. Gerade die größere Vieldeutigkeit des in der Zeit verhallenden Tons zerstört das Symbolische vollends und macht ihn zum Zeichen geschickter.

γ) Die zeitliche Bezeichnung.

Die Materie erfüllt den Raum; durch sie wird aber auch die Erfüllung der Zeit mit dem Ton vermittelt, denn derselbe ist nichts, als ihre in der Succession der Zeitmomente erscheinende Erschütterung. Die Zeit an sich kann so wenig als der Raum

an sich zum Zeichen werden. Nur das als Zeit Dasein in der Zeit d. h. der Ton hat diese Befähigung. Er entspricht dem Geiste mehr als das sichtbare Zeichen, weil er sich auf den leiseren, weitergreifenden und gemüthlich tieferen Sinn des Gehörs bezieht, worüber das in der Anthropologie vom Gehörsinn Entwickelte verglichen werden muß. Der Ton kann nun:

$\alpha\alpha$) ein mechanisch durch Druck und Stoß hervorgebrachter sein. Hierher gehört das Klatschen mit den Händen, das Anklopfen, das Aufstoßen mit dem Fuß, jeder Schall, der durch ein Schlaginstrument erzeugt wird, wie Glockenklang u. s. w. Ein solcher Schall muß, um verstanden zu werden, vorher durch die Phantasie in einer bestimmten Richtung hin, also conventionell begeistet sein. Er macht nur den Eindruck, den sie ihm aus sich gibt. Händeklatschen kann eben sowohl dem Mädchen den auf der Straße wartenden Liebhaber bezeichnen sollen, als den Beifall ausströmen lassen, den wir Jemandem spenden. Schiller's Glocke ist ein colossales Beispiel, wie unendlich verschieden die Phantasie durch ihre jedesmalige Beziehung einen und denselben Klang gestalten kann. An sich ist er bei einer Brautfeier kein anderer, als bei einem Begräbniß, und doch scheint er, indem wir den uns gegenwärtigen Inhalt hineintragen, ein ganz anderer zu sein.

$\beta\beta$) Der Ton kann ein organisch hervorgebrachter sein, wobei wiederum der Unterschied möglich ist, daß er noch eine mechanische Vermittelung hat, oder ohne eine solche aus der Brust unmittelbar herausgestoßen wird. Jenes ist der Fall, wenn ein Blaseinstrument, eine Pfeife, eine Trompete u. s. f. gebraucht wird; dies, wenn das organische Individuum seine Lebendigkeit in seine Stimme zusammenpreßt: der Schrei. In eine solche Entäußerung geht dann die Innerlichkeit des Subjects, sein Selbstgefühl, über. Die Willkür der Bedeutung bleibt hier die nämliche; ein Pfiff z. B. kann eben sowohl von einem Spitzbuben, als von einem auf ihn vigiliren sollenden Nachtwächter mit ganz entgegengesetzter Intention hervorgebracht werden. Ein Seufzer kann eben sowohl im Uebermaaß des Entzückens von glücklich Liebenden, als im Uebermaaß des Schmerzes von einem Elenden

ausgestoßen werden. Das Thier kommt nicht über diese Stufe der Interjection hinaus. Der Mensch ist selbst in dieser elementarischen Darstellung mannigfaltiger, als das Thier; sein Jauchzen, Seufzen u. s. w. hat eine viel größere Schattirung. Er vermag aber auch über die Unbestimmtheit des Elementarischen dadurch hinauszugehen, daß er mittelst seiner Stimmwerkzeuge in die Möglichkeit versetzt ist, die Vocaltöne, auf welche sich die Interjection meistens beschränkt, durch die Consonanten in einen festen Rahmen einzufassen. Er vermag dadurch den Ton zu gliedern. Der articulirte Laut ist das Wort. Hiermit ist eine neue, qualitativ unterschiedene Schöpfung entstanden. Das Wort ist in seiner einfachsten Gestalt die Sylbe d. h. die Einheit eines Vocals mit einem oder mehren Consonanten. Das Wort wird für die Vorstellung nicht erst hintennach gebildet, sondern entsteht mit ihr zugleich als der thatsächliche Beweis, daß die Anschauung zur freien Selbstständigkeit und Allgemeinheit erhoben ist.

b) Die Sprache.

Die Phantasie bringt für die Vorstellung ein Zeichen hervor, welches von dem Menschen nicht mehr als ein außer ihm existirendes Dasein genommen werden kann, sondern welches durch ihn selbst gesetzt wird und, indem es flüchtig in der Zeit vorüberschwebt, dennoch die ganze Innigkeit des Subjectes in sich aufnehmen kann. Das Wort, der durch den Gegensatz von Vocal und Consonant gegliederte Laut, ist von Seiten seiner inneren Genesis das Product der Vorstellung. Sobald die Intelligenz die Anschauung durch die Erinnerung derselben in sich zur Vorstellung verwandelt, tritt auch der entgegengesetzte Proceß ein, daß nämlich die ideell gesetzte Anschauung sich wieder nach Außen kehrt und sich im Worte verleiblicht. Der Ursprung der Sprache ist also mit dem Ursprung der Vorstellungen identisch. Der Mensch hat nicht erst die Vorstellung und dann den sprachlichen Ausdruck dafür, sondern der Act der Bildung der Vorstellung und der der Bildung des Wortes für ihre äußerliche Darstellung ist Ein und derselbe Act. Der Mensch bringt daher selbst seine Sprache hervor; sie ist eben so sehr sein Werk, als sein Vorstellen sein

Thun ist. Aber er *erfindet* sie nicht, als ob ihre Existenz und Beschaffenheit von seiner Willkür abhängig wäre. In dieser Hinsicht hat F. v. *Baader* in seiner Kritik der *Bonald'schen* Schrift über die Entstehung der Sprache (Philos. Schriften und Aufsätze. Bd. II. 1832, S. 188) ganz Recht, zu behaupten, die Annahme, der Mensch habe sich seine Sprache erfunden, sei nicht besser, als die, er habe sich sein Dasein erfunden. Wird jedoch diese Seite der inneren Nothwendigkeit der Sprache in die Aeußerlichkeit verkehrt, als ob Gott dem Menschen die Sprache so beigebracht habe, wie wir etwa jetzt eine fremde Sprache lernen, so wird der tiefe Sinn des Supernaturalismus in seiner polemischen Erhitzung gegen den raisonnirenden Verstand unwahr und selbst lächerlich; Gott hat dem Menschen die Sprache nicht als etwas Fertiges *gegeben*, sondern den Fortgang aus der ihm anerschaffenen Möglichkeit zur Verwirklichung derselben seiner freien Thätigkeit überlassen. Die Bibel ist auch hier, wie gewöhnlich, höchst vernünftig. Nach ihr gibt Adam den Thieren ihre Namen und Gott sanctionirt sein Thun; wie er sie nennte, sollten sie heißen. Das tiefere Sprachstudium der neueren Zeit hat daher auch den Gedanken einer *Ursprache*, welche die Sprache *Gottes selbst* gewesen und deren Wesen uns noch in der *Hebräischen* aufbehalten worden, eben so gut, als andere Urheiten, zerstört, wenn auch natürlich immer noch Manche aus mißverstandener Frömmigkeit die letztere Meinung wieder aufwärmen, wie es erst noch 1833 von einem Deutschen Prediger in einer Bearbeitung der Hebräischen Grammatik (R. Stier, Leipzig 1833, Vorrede VII) geschehen und wie es in den nebulosen Verirrungen des Somnambulismus, zuletzt in Dr. *Steinbeck's* Schrift, der Dichter ein Seher, ebenfalls hier und da vorgekommen ist. Die Ursprache ist nichts Anderes, als der Begriff der Sprache selbst, die Allgemeinheit der Gattung, welche einer jeden besondern Sprache eben so immanent ist, als die Urpflanze jeder Pflanze, der Urstaat jedem Staat u. s. f. Unter den mancherlei Arbeiten, welche das *comparative* Sprachstudium hervorgebracht hat, ist auch ein kleiner Versuch zu erwähnen, der mit der Hegel'schen Philosophie in einem engeren Verhältniß steht: Wissenschaft der Gram-

matik von G. L. Städler. Berlin 1833. 8. Bei einer tiefern Kenntniß des Logischen und Physiologischen hätte der Verfasser wohl viel weiter kommen können. Gegenwärtig ist durch die Einleitung, welche W. v. Humboldt seinem Werk über die Kawisprache auf der Insel Java gegeben hat: über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues, Berlin 1836, 4., eine ganz neue Epoche in die Philosophie der Sprache eingetreten und wenn man von diesem herrlichen Werk auf dasjenige zurücksieht, welches zu den berühmtesten Incunabeln dieser Sphäre gehört: Hermes oder philosophische Untersuchung über die allgemeine Grammatik von Jakob Harris, übersetzt von Ewerbeck, nebst Anmerkungen von Wolf. Halle 1788. 8., so muß man die ungeheuren Fortschritte der Forschung bewundern und darf hoffen, daß eine Philosophie der Sprache vielleicht schon in einigen Decennien möglich wird.

Die Philosophie der Sprache wurde schon von den Griechischen und Römischen Philosophen eifrig betrieben. S. darüber Laurenz Lersch: die Sprachphilosophie der Alten, dargestellt 1) an dem Streit über Analogie und Anomalie der Sprache; 2) an der historischen Entwicklung der Sprachkategorieen; 3) an der Geschichte ihrer Etymologie. 3 Thle. Bonn 1838—41. — Unter den Neueren waren es Leibnitz und Locke, welche zur Untersuchung der Spracherzeugung getrieben wurden, weil jener das Angeborensein der Ideen, dieser das Gegentheil behauptete. Locke's Untersuchungen im dritten Buch seines Werkes über den menschlichen Verstand sind äußerst schätzbar und haben den Englischen und Französischen Arbeiten ähnlicher Art das ganze achtzehnte Jahrhundert hindurch zu Grunde gelegen. Der als trocken verschrieene aber gründliche Lambert war es sodann, welcher in seinem Neuen Organon, Leipzig 1764, Th. II., in der Semiotik oder der Lehre von der Bezeichnung der Gedanken und Dinge einen Fortschritt versuchte. Darüber, daß die Untersuchung des Begriffs der besonderen Redetheile von der des Verbums als der sprachlichen Primitivform ausgehen müsse, war er schon entschieden (S. 86 ff.). Die Kant'sche Schule brachte erst spät, Königsberg 1805, ein Buch über diesen Gegen-

stand: Philosophische Principien einer allgemeinen Sprachlehre nach Kant und Sacy in einer ausführlichen Recension der Grundsätze des Letzteren. Da Sacy im Allgemeinen dem Lockeanismus anhing, so ist dies Buch nur eine, übrigens für die Lateinische Sprache recht brauchbare, Synthese der Locke'schen Psychologie und der Kant'schen Kategorieenlehre.

Fichte lieferte im Philosophischen Journal Bd. I, Heft III und IV, 1795, S. 255—326 eine schöne Abhandlung: von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache, worin er eigentlich das erwies, was Herder in der bekannten Preisschrift für die Berliner Akademie mehr ahnungsvoll ausgesprochen hatte. Fichte sagt unter Anderem S. 303: „Die ersten Wörter waren gewiß ganze Sätze. Sie faßten, vielleicht in einer einzigen Sylbe, welche wiederholt werden konnte, ein Substantiv und ein Zeitwort in sich, z. B. die Nachahmung des Löwengebrülls deutete der Horde an, es komme ein Löwe. — Man hat behauptet, die ersten Worte seien Zeichen des Vergangenen gewesen. Dies läßt sich aber nicht wohl annehmen: denn, wenn diese Worte das Geschehene hätten bezeichnen sollen, so mußten vergangene und gegenwärtige Zeit schon genau von einander gesondert gewesen sein, und zum Behuf dieser Unterscheidung beide ein bestimmtes Zeichen gehabt haben. Die ersten Worte waren vielmehr so unbestimmt wie möglich; sie bezeichneten keine bestimmte Zeit, sondern waren blos aoristisch; es wurde das Vergangene und Gegenwärtige zugleich ausgedrückt; z. B. ein Löwe will eine Horde anfallen. Dies kündigt der, welcher es sieht, durch ein Geschrei an, und drückt dadurch die vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zeit zugleich aus, denn er zeigt dadurch an, daß er den Löwen gesehen habe, daß er sie darauf aufmerksam machen, und ihnen die Folgen von dessen Annäherung anzeigen wolle, damit sie sich zu gemeinschaftlicher Vertheidigung rüsten können. — Also die ersten Worte faßten in sich ein Substantiv und ein Zeitwort. Das Tempus war der Aorist, die Person ganz gewiß die dritte; denn die Ursprache fängt an mit dem Erzählen, und der Ton der Erzählung redet in der dritten Person. — Die ersten Zeitwörter waren weder Activa, noch Passiva, sondern Neutra. Denn

das Neutrum bezeichnet einen Zustand, der durch sich selbst bestimmt ist, der folglich auch, seiner Einfachheit wegen, am frühesten zum Bewußtsein und zur Bezeichnung kommen mußte. — Für alles das, was wir hier über die ursprüngliche Gestalt der Zeitwörter sagen, können die Wurzelwörter der orientalischen Sprachen zur Bestätigung dienen: diese sind Neutra, haben aoristische Zeitbedeutung, und gehen von der dritten Person aus. — Jedes Ding wurde in der Ursprache in seiner höchsten Eigenthümlichkeit ausgedrückt."

Die ausführlichste Behandlung der Sprachphilosophie, angeschmiegt an die Deutsche Sprache, hat uns in neuester Zeit K. F. Becker in seinem: Organism der Sprache, zweite Ausgabe, Frankfurt a. M. 1841, gegeben. Er erklärt sich in der Vorrede dieser Ausgabe sehr gut über das Verhältniß des Logischen zum Sprachlichen, daß nämlich die Denkformen in den Sprachformen an sich enthalten seien, aber nicht in der Weise, als ob die Sprache, welcher das sinnliche Element wesentlich ist, die Denkgesetze nach einer äußerlichen Systematik in sich hervorbrächte. „Die Sprache, sagt er S. XV, ist freilich nicht die Mutter der Logik, aber sie ist die Erscheinung des Gedankens, daher treten uns die in dem Gedanken waltenden Gesetze in der Sprache, gleichsam verkörpert, in lebendiger Anschaulichkeit entgegen." Und in Betreff der unendlichen Mannigfaltigkeit, mit welcher das Logische in der Individualisirung der verschiedenen Sprachen sich darstellen muß, bemerkt er S. XVIII richtig: „Zugegeben muß auch werden, daß der Lautstoff sich zuweilen von der Herrschaft des Denkgesetzes mehr oder weniger frei gemacht und eine selbstständige Entwicklung scheint begonnen zu haben, so daß diese Entwicklung wieder auf das logische Element mag zurückgewirkt haben. Aber diese Abweichungen und oft geheimnißvollen Verhältnisse der einzelnen Sprachen werden von dem Gewichte des allen Sprachen Gemeinsamen oder doch aus den Denkgesetzen Verständlichen so überwogen, daß es, mit diesem verglichen, fast verschwindet."

Die Sprache nicht als freies Zeichen der Intelligenz zu erkennen, führt zu dem Unsinn, gegen welchen schon Platon

im Kratylos kämpfte, daß das Wort die Sache auch in ihrer Unmittelbarkeit reproduciren, das Wort grün z. B. auch Grünes zeigen solle.

Humboldt hat durch seine tiefe Auffassung eine Menge von Ansichten vernichtet, welche mit dem Begriff des Geistes schwer zu vereinigen waren, z. B. die, daß die Sprache aus dem Bedürfniß der Mittheilung entsprungen sei. Weil man sich durch das Sprechen mittheilt, so schloß man, müsse seine primitive Genesis bereits einen teleologischen Charakter gehabt haben. Humboldt hat dagegen gezeigt, daß nicht blos die Richtung nach Außen das Wort hervorgepumpt, sondern daß der Mensch auch aus freier Lust, in schöpferischem Spieltriebe, das Wort erzeugt habe. Nicht, weil er spricht, ist er vernünftig, sondern, weil er vernünftig ist, spricht er.

Die Elemente der Sprache, auf welche es für die von uns zu steckenden Grenzen ankommt, sind α) die Lautbildung; β) die Immanenz des Logischen in der Sprache; γ) die Zusammenordnung der Wörter zum Satz. — Physiologisch ist das Sprechen in der Lautbildung durch die Structur des individuellen Organismus bedingt, der wiederum mit einem besonderen System der Atmosphäre, des Terrains, zusammenhängt. Nach dem Vorherrschen eines der Elemente der Sprachwerkzeuge kann sich der Ton vorzugsweise als Kehlton, Lippenton, Zungenlaut u. s. f. ausarbeiten. In dieser Natürlichkeit kann er das Tönende onomatopoetisch wiederholen. Das Sichtbare, namentlich so weit es selbst noch zugleich als tönendes erscheint, kann er auch noch in symbolischen Lauten darstellen. Aber für Anschauungen, welche weder dem Ohr noch dem Auge, sondern der Innerlichkeit angehören, ist weder jene directe noch diese indirecte, sondern höchstens eine analogische an die Aehnlichkeit des Inhaltes erinnernde Form möglich.

α) Das etymologische Sprachelement.

Die Sprache ist also die Darstellung der Vorstellung in einem von dem Geist selbst mittelst seiner Leiblichkeit hervorgebrachten

Laut. Wie derselbe überhaupt als Product der Stimme möglich ist, das zu untersuchen, gehört in die Physiologie. Diese Naturseite der Sprache ist durch die Differenz des Klima's, der Race, der Beschäftigung u. s. w. unendlicher Modificationen fähig. Der Mensch wird durch seine Intelligenz zum Aussprechen des Lautes gedrängt. Wir müssen voraussetzen, daß die prästabilirte Harmonie der subjectiven Intelligenz mit ihren Sprachwerkzeugen selbst bei dem Taubstummen mitwirkt, so daß er im Anschauen der Bewegung des Mundes mit den Augen nicht blos sieht, sondern gleichsam hört, d. h. die Uebereinstimmung des Gesagten und der dafür gesetzten Zeichen, die er nie mit dem Ohr vernimmt, in sich fühlend nachbildet. Es lag nun nahe, zu vermuthen, daß zwischen der Sache, welche der Laut darstellen soll, und zwischen diesem selbst eine Wahlverwandtschaft statt finden müsse. Man hat die Bedeutung jedes Vocals und Consonanten und die onomatopoetische Angemessenheit der einzelnen Wörter zu ihrem Inhalt seit jeher mit Vorliebe untersucht. Ich kann nichts Besseres thun, als über diesen wichtigen Punct Humboldt's Ansicht a. a. O. S. XCIV ff. anführen. Er unterscheidet „eine dreifache Bezeichnung der Begriffe:

aa) die unmittelbar nachahmende, wo der Ton, welchen ein tönender Gegenstand hervorbringt, in dem Worte so weit nachgebildet wird, als articulirte Laute unarticulirte wiederzugeben im Stande sind. Diese Bezeichnung ist gleichsam eine malende, so wie das Bild die Art darstellt, wie der Gegenstand dem Auge erscheint, zeichnet die Sprache die, wie er vom Ohre vernommen wird. Da die Nachahmung hier immer unarticulirte Töne trifft, so ist die Articulation mit dieser Bezeichnung gleichsam im Widerstreite; und je nachdem sie ihre Natur zu wenig oder zu heftig in diesem Zwiespalte geltend macht, bleibt entweder zu viel des Unarticulirten übrig, oder es verwischt sich bis zur Unerkennbarkeit. Aus diesem Grunde ist diese Bezeichnung, wo sie irgend stark hervortritt, nicht von einer gewissen Rohheit freizusprechen, kommt bei einem reinen und kräftigen Sprachsinn wenig vor, und verliert sich nach und nach in der fortschreitenden Ausbildung der Sprache.

ββ) Die nicht unmittelbar, sondern in einer dritten dem Laute und dem Gegenstande gemeinschaftlichen Beschaffenheit nachahmende Bezeichnung. Man kann diese, obgleich der Begriff des Symbols in der Sprache viel weiter geht, die **symbolische** nennen. Sie wählt für die zu bezeichnenden Gegenstände Laute aus, welche theils an sich, theils in Vergleichung mit anderen, für das Ohr einen dem des Gegenstandes auf die Seele ähnlichen Eindruck hervorbringen, wie **stehen**, **stätig**, **starr** den Eindruck des Festen, das Sanskritische **li**, schmelzen, auseinandergehen, den des Zerfließenden, **nicht**, **nagen**, **Neid** den des fein und scharf Abschneidenden. Auf diese Weise erhalten ähnliche Eindrücke hervorbringende Gegenstände Wörter mit vorherrschend gleichen Lauten, wie **wehen**, **Wind**, **Wolke**, **wirren**, **Wunsch**, in welchen allen die schwankende, unruhige, vor den Sinnen undeutlich durcheinandergehende Bewegung durch das aus dem an sich schon dumpfen und hohlen u verhärtete w ausgedrückt wird. Diese Art der Bezeichnung, die auf einer gewissen Bedeutsamkeit jedes einzelnen Buchstabens und ganzer Gattungen derselben beruht, hat unstreitig auf die primitive Wortbezeichnung eine große, vielleicht ausschließliche Herrschaft ausgeübt. Ihre nothwendige Folge mußte eine gewisse Gleichheit der Bezeichnung durch alle Sprachen des Menschengeschlechts hindurch sein, da die Eindrücke der Gegenstände überall mehr oder weniger in dasselbe Verhältniß zu denselben Lauten treten mußten. Vieles von dieser Art läßt sich noch heute in den Sprachen erkennen, und muß billigerweise abhalten, alle sich antreffende Gleichheit der Bedeutung und Laute sogleich für die Wirkung gemeinschaftlicher Abstammung zu halten. Will man aber daraus, statt eines die geschichtliche Herleitung beschränkenden oder die Entscheidung durch einen nicht zurückzuweisenden Zweifel aufhaltenden, ein constitutives Princip machen und diese Art der Bezeichnung als eine durchgängige in den Sprachen beweisen, so setzt man sich großen Gefahren aus und verfolgt einen in jeder Rücksicht schlüpfrigen Pfad. Es ist, anderer Gründe nicht zu gedenken, schon viel zu ungewiß, was in den Sprachen sowohl der ursprüngliche Laut, als die ursprüngliche Bedeutung der Wörter gewesen; und doch kommt hierauf Alles an. Sehr

häufig tritt ein Buchstabe nur durch organische oder zufällige Verwechslung an die Stelle eines andern, wie n an die von l, d von r; und es ist jetzt nicht immer sichtbar, wo dies der Fall gewesen ist. Da mithin dasselbe Resultat verschiedenen Ursachen zugeschrieben werden kann, so ist selbst große Willkürlichkeit von dieser Erklärungsart nicht auszuschließen.

γγ) Die Bezeichnung durch Lautähnlichkeit nach der Verwandtschaft der zu bezeichnenden Begriffe. Wörter, deren Bedeutungen einander nahe liegen, erhalten gleichfalls ähnliche Laute; es wird aber nicht, wie bei der eben betrachteten Bezeichnungsart, auf den in diesen Lauten selbst liegenden Charakter gesehen. Diese Bezeichnungsweise setzt, um recht an den Tag zu kommen, in dem Lautsysteme Wortganze von einem gewissen Umfang voraus, oder kann wenigstens nur in einem solchen Systeme in größerer Ausdehnung angewendet werden. Sie ist aber die fruchtbarste von allen, und die am klarsten und deutlichsten den ganzen Zusammenhang des intellectuell Erzeugten in einem ähnlichen Zusammenhange der Sprache darstellt. Man kann diese Bezeichnung, in welcher die Analogie der Begriffe und der Laute, jeder in ihrem eigenen Gebiete, dergestalt verfolgt wird, daß beide gleichen Schritt halten müssen, die analogische nennen."

β) Das grammatische Sprachelement.

In der Naturseite der Sprache wurzelt ihre Individualität. Außer der eigenthümlichen Lautbildung wird auch die Masse der ursprünglichen Wörter durch den besondern Kreis der Weltanschauung, in welchem ein Volk lebt, bestimmt. Dem etymologischen Element als dem, worauf sich die Ungleichheit der Sprachen begründet, steht das logische gegenüber. Da wir hier die Sprache als ein Moment in der Entwicklung des theoretischen Geistes betrachten, nicht eine isolirte Untersuchung derselben vornehmen, so sind wir in dem Vortheil, die Bedingungen ihrer Erzeugung schon hinter uns zu haben. Im abgeschlossenen System der Philosophie muß von der Psychologie die Logik als das System der reinen d. h. auf die Natur und den Geist sich gleichmäßig beziehenden Kategorieen schon vorausgesetzt werden. Für den Begriff

der Sprache aber ist der ganze bisherige Verlauf, der Begriff der Naturbestimmtheit des Geistes, des Bewußtseins, des Anschauens u. s. w. die Vermittelung. Schon aus der Weitläufigkeit derselben kann man die hohe Bedeutung der Sprache ermessen. Wir haben also die Genesis derselben fortwährend erarbeitet und schon die Einsicht gewonnen, daß der Geist an sich wesentlich vernünftig ist, wenn gleich er sich der Kategorieen nicht in ihrer abstracten Reinheit und in ihrer gegenseitigen Relation ausdrücklich bewußt zu sein braucht, was erst die That der speculativen Bildung ist. Dies wurde oben im Begriff des vernünftigen Selbstbewußtseins auseinandergesetzt. Weil nun der Geist an sich Vernunft ist, so durchwirkt er unbewußt die Sprache mit den Kategorieen. Das Verbum, Substantivum, Adjectivum, die Präposition, die Flexion u. s. w. entstehen auf diese Weise. Wie nun die Sprachen von Seiten ihrer natürlichen Individualität sämmtlich differiren und selbst das Individuum seine Eigenheit darin geltend macht, so stimmen sie in Ansehung des Logischen sämmtlich überein. Die Vernunft ist die göttliche Allgemeinheit, welche keine Sprache verleugnet. Aristoteles knüpfte daher sogar seine logischen Untersuchungen an die Analyse der Sprache an. Der besondere Unterschied der Sprachen entsteht allerdings erst durch das Verhältniß, welches in einer Sprache die Masse der Vorstellungen zu dem System der logischen Formen hat, wie weit diese in das Besondere entwickelt oder wie weit sie in einem embryonischen Zustande zurückgeblieben sind. So ist das logische Element z. B. in der Griechischen Sprache ungleich mehr entwickelt, als in der Hebräischen. Der zufälligen, durch Natur und Geschichte modificirten etymologischen Bildung ist also die logische Bestimmtheit als die in allen verschiedenen Sprachen sich selbst gleiche Nothwendigkeit immanent. Aus ihr geht die Gliederung der Sprache in die sogenannten Redetheile hervor, worin die logischen Kategorieen als grammatische in der Weise erscheinen, daß die Bestimmungen des Begriffs als Subject, Prädicat und Copula sich alle übrigen des Seins und Wesens, also der Qualität und Quantität, der Substantialität und Accidentalität, der Causalität und Wechselwirkung, subsumiren.

γ) Das syntaktische Sprachelement.

Das grammatische Element hat zu seinem Inhalt die einfachen Formen, welche ihr Princip in den logisch-metaphysischen Kategorieen haben. Das Sprechen entsteht nicht so, daß erst ein einzelnes Wort hervorgebracht und dies mit andern mit kluger Absichtlichkeit in Zusammenhang gesetzt würde, sondern, wie Humboldt so schön nachgewiesen, das einzelne Wort entsteht immer aus einem Zusammenhange, sollte es auch nur allein ausgesprochen werden. Die Sprache fängt schon mit dem Satze an, wenn gleich er noch nicht vollständig, nur erst fragmentarisch erscheint. Der sprachbildnerische Mensch faßt einen Gegenstand in bestimmter Beziehung auf und diese spiegelt sich sogleich im Ausdruck. Wenn ich den Baum prosaisch der Nahrung wegen, die er mir gibt, oder des Holzes halber, das ich aus ihm herausschlagen kann, anschaue, so steht er für mich in einer ganz andern Beleuchtung da, als wenn ich ihn poetisch in der Schönheit seiner Erscheinung auffasse; auch hier kommt es freilich noch auf den speciellen Sinn an, ob ich eine Linde z. B. mit dem Geruch in der Süßigkeit ihres Duftes, oder mit dem Auge in der pittoresken Entfaltung ihrer Laubmassen, oder mit dem Ohr im linden Säuseln ihrer Zweige aufnehme. Der Zusammenhang, in welchem der Mensch anschaut und vorstellt, soll aber auch durch die Sprache reproducirt werden. Die Beugungen der Substantive, die Abwandlungen der Zeitwörter, die Adjectiva und Adverbien, die Präpositionen, deren jede der epigrammatische Ausdruck einer Kategorie ist, endlich die am Spätesten entstehenden Pronomina, werden die Mittel dazu. Der Zusammenhang fordert aber, daß ein Subject durch ein Prädicat bestimmt, also die Einheit des Prädicates mit dem Subject gesetzt werde. So entsteht der Satz. Der Form nach ist der Satz ein Urtheil, allein es ist nicht nothwendig, daß jeder Satz dem logischen Begriff des Urtheils als Ausdruck der Wahrheit entspreche, weshalb ihn Hegel ausdrücklich das grammatische Urtheil genannt hat; Sätze, wie: ich habe gut geschlafen, oder: präsentirt's Gewehr, seien des Namens eines Urtheils, nämlich im wissenschaftlichen Sinn, nicht würdig. Mit dem syntaktischen Element geht die Sprache aus

dem Grammatischen im weiteren Sinne des Wortes in das rhetorische Gebiet über. Es unterscheidet sich der Rhythmus der Periodologie sogleich als eine poetische und prosaische. Die Formen des Haupt- und Nebensatzes, der Beiordnung und Unterordnung der Sätze, des einfachen und zusammengesetzten Satzbaues sind sich für beide gleich.

Die Sprache gibt den Empfindungen und Anschauungen des Menschen ein höheres Dasein, als sie in ihrer Unmittelbarkeit haben; denn das Wort vergeistigt die Sache. Als Empfindung ist die Intelligenz ganz subjectiv in sich abgeschlossen. So verhält sich auch das Thier, das sein Empfinden laut werden läßt, und dadurch dasselbe auch anderen Thieren mitzutheilen vermag, was aber noch kein Sprechen ist, obwohl man den Gedanken einer Thiersprache gefaßt hat und unsere Deutsche Litteratur von einem gewissen Wenzel sogar eine Monographie über die Ameisensprache besitzt. Mittheilung der Empfindung ist übrigens schon ein falscher Ausdruck, denn die Empfindung an sich ist unübertragbar. Nur die Möglichkeit ist vorhanden, Andere anzuregen, dasselbe zu empfinden. Die Sprache ist hierzu unzweifelhaft das vollkommenste Mittel, denn sie vermag den besonderen Inhalt der Empfindung zur Vorstellung zu bringen, welche in einem Andern, dem sie gegeben wird, sich wieder bis zur Empfindung incarniren kann. Der Inhalt der Empfindung kann das Allgemeine sein, Tugend, Staat, Menschheit, Gott, allein als Empfindung ist er in die Einzelheit der Subjectivität versenkt; als ausgesprochene Vorstellung hingegen ist er in seiner Allgemeinheit, denn der Einzelne kann gar nicht sprechen, ohne aus seiner individuellen Beschränktheit herauszugehn und den Boden der Allgemeinheit zu betreten. Das Wort, das nur Einzelnes, nur das Seinige zu sagen meint, verkehrt sich ihm im Munde, denn es ist eine Münze aus dem allgemeinen Schatz seines Volksgeistes, der er freilich das Gepräge durch seine Individualität modificiren, nicht aber es verwischen kann. Auch im wüsten Durcheinander eines Jargons, z. B. in den Gaunersprachen, oder in den eigensinnigsten Sprachindividualisirungen, wie bei einem Fischart oder Grafen v. Schlabrendorf, schimmert überall

das Capital durch, von welchem entlehnt ward. Die Sprache befreiet also den Menschen von der Unbestimmtheit des Fühlens und Anschauens und macht ihm den Inhalt seiner Intelligenz zu seinem Eigenthum. Jedoch hat er auch wieder, was abermals Humboldt trefflich durchführt, an einer bestimmten Sprache eine gewisse Schranke, welche ihm einen Kampf mit ihr bereiten kann, in welcher Beziehung die Sprachen nach verschiedenen Seiten hin ungleichen Werth haben. Das Erlernen mehrer Sprachen und das Einbürgern von Fremdwörtern, die von vornherein eine Singularität des Vorstellens bewirken, ist unstreitig ein sehr geeignetes Mittel, über die Einseitigkeiten einer Sprache hinauszukommen.

Die Vorstellung ist ein Inneres; das Zeichen für sie, das Wort, ein Aeußeres. Als Gesprochenes ist es ein rein verschwindendes, denn der Ton existirt nur so lange, als er producirt wird. Daraus ergibt sich das Streben, die Flüchtigkeit und Unsichtbarkeit der Existenz zu negiren und den Ton für die Anschauung des Gesichts darzustellen. Dies materielle Zeichen für die Sprache, worin sie eine für die Dauer gemachte Form empfängt, die zugleich von dem Affect und der physiologischen Beschränktheit der sprechenden Individualität sich befreiet hat, ist:

c) die Schrift.

Mit der Schrift kehrt also die Intelligenz aus der Bezeichnung durch den Ton zum räumlichen Ikonismus zurück, der aber, indem er die Bestandtheile des Wortes sondert und eine Uebersicht vieler Vorstellungen möglich macht, wieder auf die Deutlichkeit und den Umfang des Vorstellens auf das Günstigste zurückwirkt. Wie die Sprache eine Wiedergeburt der Vorstellungen, so ist die Schrift eine Wiedergeburt der Sprache. Die Bildung der Schrift durchläuft aber, bevor sie die äußerste Abstraction erreicht, alle Momente der theoretischen Intelligenz. Der Aufmerksamkeit entsprechend ist sie α) Notenschrift; β) der Reproduction der Anschauung entsprechend Bilderschrift; γ) der Selbstständigkeit der productiven Phantasie als der Zeichen machenden entsprechend

Buchstabenschrift. Zwischen der Bilderschrift und Buchstabenschrift die Tonsprache als Mitte zu setzen, wie Michelet thut, ist falsch.

α) Die Notenschrift.

Sie ist weiter nichts, als die Erinnerung an etwas durch ein willkürlich dafür bestimmtes Zeichen, in dessen Engheit und Dürftigkeit die Intelligenz erst den erfüllenden Inhalt hineintragen muß. Es wird in einen Faden ein Knoten geschlungen, oder in ein Stück Holz, in einen Stein ein Strich eingekerbt, der nun ganz willkürlich den Verlauf eines Jahres, die Geburt oder den Tod eines Menschen u. s. f. bezeichnen soll. So finden wir die Schrift bei wilden Völkern. Die Keilschrift auf den Trümmern von Persepolis ist noch von dieser Stufe ausgegangen. Auch die Chinesischen Kua's zeigen eine solche Abstraction, die jedoch schon wieder in das Symbolische hinüberschwankt. In unsern Zahlen und in unserer musikalischen Notenschrift haben auch wir noch diese Stufe als ein Moment unserer Semiotik. — Diese Zeichenschrift stellt weder einen symbolischen Reflex der Vorstellung, noch einen Laut dar, sondern ballt embryonisch ganze Vorstellungsmassen willkürlich in eine Anschauung zusammen.

β) Die Bilderschrift.

Der Gegensatz dieser abstracten Bezeichnung ist die concrete, welche die Anschauung malerisch in einem Bilde wiederholt. Hier tritt allerdings eine gewisse Unfehlbarkeit an die Stelle der tausendfältigen Möglichkeit, welche dem abstracten Zeichen anklebt, das nur die Aufmerksamkeit aufreizen und zu einer Vorstellung oder gar einer Reihe von Vorstellungen den Anstoß geben soll. Ein Löwe, ein Mensch, ein Schwert u. s. f. sprechen das Bild durch sich selbst aus, was sie sind. Allein die Deutlichkeit der Bilderschrift ist doch nur eine halbe, weil die Darstellung des eigentlichen Zusammenhangs der einzelnen Elemente auch bei einer großen Virtuosität des Zeichnens immer schwierig bleibt. Noch hemmender aber wirkt die Nothwendigkeit einer umständlichen Breite, die bei jeder Veränderung, welche angedeutet werden soll, immer wieder das Ganze nur in einem etwas andern

Complex wiederholen muß. Bedenkt man die Natur dieser Darstellung, so wird man sich über die unendlichen Tautologieen der Aegyptischen Hieroglyphik nicht wundern. Diese hat übrigens, den neueren Forschungen zufolge, das Ausgezeichnete, daß sie selbst in sich zur Negation der Bildlichkeit fortgegangen ist, indem sie die Hieroglyphen phonetisch machte und so den Weg zur Buchstabenschrift eröffnete. Vgl. die entscheidende Abhandlung von W. v. Humboldt über den Zusammenhang von Sprache und Schrift im Anhang zum zweiten Band der Kawisprache. Es unterscheidet sich eigentlich: 1) die kyriologische Bilderschrift als wirkliche Copie der Anschauung; 2) die symbolische Bilderschrift als Andeutung der Anschauung, indem entweder ein Theil für das Ganze, oder eine verwandte Vorstellung für eine andere, eine sinnliche für eine geistige gesetzt wird. Die Chinesische Figurenschrift gehört auch noch hieher, indem ihre Zeichen die Abbreviaturen ursprünglicher Symbole sind. Sie zählt 214 solcher Schlüssel z. B. das Zeichen des Holzes und darunter das des Lichts bedeutet Feuer. 3) Die phonetische Hieroglyphik, worin Anfangsbuchstaben den Laut darzustellen beginnen.

γ) Die Buchstabenschrift.

Die Bilderschrift kann das Abstracte z. B. den Gedanken des Verhältnisses oder den von Ursach und Wirkung, Anfang und Ende u. dgl. nicht abstract, sondern nur symbolisch ausdrücken. Sie erhält daher den Geist im Kreise des Anschauens und Vorstellens und verhindert seine freie Erhebung zum Denken, (weshalb wir consequent bei den Aegyptiern keine Philosophie finden. Hätte zwischen Indien und Aegypten, wie man analogisch und inductorisch in neuerer Zeit noch öfter annimmt, ein Kolonisationsverhältniß statt gefunden, so bliebe eine Hauptfrage, warum wir denn von dem Sanskrit als Literatur und Schrift im Aegyptischen gar nichts wieder entdecken? In meiner Naturreligion, 1831, S. 270, habe ich diese Frage schon einmal gethan. Die Uebereinstimmung einzelner Wörter, welche v. Bohlen besonders premirt, kann nicht beweisend sein, denn aus dem Deutschen kann man noch mehr Wörter finden, welche mit Indischen über-

einkommen, und doch wird kein Mensch die Germanen für eine Indische Kolonie ausgeben. Die Architektur aber hat nur eine allgemeine Aehnlichkeit, im Besondern aber die bestimmtesten, wesentlichsten Abweichungen, ein Punct, der von Gau in seinen Nubischen Denkmalen schon entschieden hervorgehoben worden. Daß von den Briten nach Aegypten im Krieg mit Frankreich herübergeschiffte Seapoys die Aegyptischen Götterbilder adorirten, worauf auch Ideler noch jüngsthin ein Gewicht legte, beweist auch nichts, denn diese guten Leute würden ebensowohl vor Mexikanischen Götzen als vor heimathlichen sich in den Staub geworfen haben. Hier dürfen wir Europäer uns ein viel gründlicheres Urtheil zutrauen, als dieser vox populi. Die Kastenverhältnisse aber beweisen gar nichts, denn auf einer gewissen Stufe der Freiheit erscheinen sie überall als die Form, in welcher sich die ständische Gliederung zunächst als Erstarrung des Unterschiedes setzt. Die ganz anderen, beweglicheren Verhältnisse des Aegyptischen Kastenwesens gegen das Indische gehen bei aller sonstigen Identität schon daraus hervor, daß ihr Untergang möglich war.) Die Bilderschrift widerspricht, wenn sie sich als letzte Form der Darstellung fixirt, dem Fortschritt der Intelligenz vom Vorstellen zum Denken. Kommt es dazu, so muß auch eine abstractere Form des Zeichens eintreten. Im Aegyptischen bedeutet z. B. der Fisch außer sich selbst auch die Vorstellung des Hasses. Welche breite und ganz individuelle Vermittelung erfordert es nun nicht, mit dem Bilde des Fisches gerade diese Vorstellung zu verbinden! Daß den meisten Alphabeten ursprünglich eine bildliche Bezeichnung zu Grunde liegt, scheint kaum zu bezweifeln. Ein sich recht markirender Gegenstand wurde seines Anfangslautes halber Repräsentant dieses Lautes überhaupt: er wurde Buchstabe. Sowohl die Gestalt der Buchstaben als noch mehr ihre Benennung führt in vielen Alphabeten auf diesen Ursprung, wie wenn z. B. im Hebräischen ב, Haus, das Zeichen für den B Laut überhaupt wurde; oder im Runenalphabet die Birke u. s. w. Selbst vom Chinesischen hat Abel-Remusat in seinen Mélanges Asiatiques dies zu zeigen versucht. Der Proceß, wodurch das bildliche Element in das phonetische übergeht und der im Aegyptischen

nach allen Stadien verfolgt werden kann, ist ganz einfach die Abbreviatur. Wie ich aber ganz willkürlich Namen erfinden kann, so kann ich auch eben so willkürlich Schriftzeichen erfinden. Die Geheimschriften z. B. sind eine solche Willkür. Die Schriftsprache ist, weil sie in der Nothwendigkeit des Geistes liegt, von den Völkern ebenfalls als eine göttliche Erfindung mit Fug und Recht gepriesen worden. Die Aegyptier verehrten sie in Thaaut. Doch muß ein Volk weiterkommen, welches diese Erfindung, die so Vieles voraussetzt, gar nicht erst zu machen braucht. Es ist ein schöner Zug des Griechischen Geistes, daß er sich die Schrift nicht erfand, sondern das Alphabet von fremdher nahm, denn diese Reinheit der Bezeichnung mußte ein mächtiger Hebel seiner Intelligenz werden, insofern sie die Abstraction sehr erleichterte; zwischen einem α, β u. s. w. und den dadurch bezeichneten Lauten ist gar kein innerer, nur ein äußerer Zusammenhang. Und doch hat ein geschriebenes Wort eine gewisse Seelenhaftigkeit; es ist nicht blos eine schlechte Abstraction, sondern hat etwas Anschauliches, das eine wunderbare Wirkung übt, so daß man im Sprechen endlich das Wort beständig in seiner Schriftgestaltung vor sich haben kann.

Indem nun der Geist in der Form der Sprache das Reich der Vorstellungen besitzt, hat er sich in der Productivität der freien Phantasie vollendet und kann er sich der Vorstellungen in der Form der Wörter erinnern. Diese Thätigkeit ist nicht das Wiedererinnern der Einbildungskraft, sondern die abstractere Reproduction des Gedächtnisses. Thiere haben daher wohl Erinnerung, die mehr oder weniger verworren ist, aber kein menschliches Gedächtniß, denn dies setzt die Gestaltung der Anschauung nicht nur zur Vorstellung, sondern auch der Vorstellung zum Wort voraus.

III.

Das Gedächtniß.

Die Sprache ist das höchste Mittel, welches der Geist zu seiner Darstellung hat. Das Materielle und Ideelle, Phantasie und Vernunft, Gefühl und Verstand, Bild und Begriff, durchdringen sich in ihr bis zur tiefsten Innigkeit. Ueber die Sprache

hinaus fehlt der Intelligenz jedes höhere Organ; sie muss endlich zu allem Andern hinzutreten und es interpretiren. Da sie nun des Geistes eigene Schöpfung ist, da die Vorstellung und das sie ausdrückende Wort Zwillinge sind und dies mit jener zugleich als eine fertige Pallas dem sinnenden Menschenhaupt entspringt, so kann der Geist um seine Offenbarung nie in Verlegenheit gerathen. Nur der träge, der ungewandte, phantasielose, denkfaule Mensch wird über die Sprache als über ein mangelhaftes Werkzeug klagen. Die einzelnen Sprachen sind allerdings oft einseitig; nicht alle prangen in einer so entzückenden Totalität wie die Griechische, die Deutsche, das Sanskrit. Allein wir haben schon oft erlebt, daß, wenn eine Sprache einer constanten Einseitigkeit bezüchtigt war, es oft nur eines Geistes bedurfte, der ihren Geist auch nach einer andern Richtung hin zu beschwören verstand, um durch die That ein solches Vorurtheil der Unsagbarkeit mancher Dinge in einer Sprache zu widerlegen. Dann erstaunte man, wie die verachtete und bemitleidete plötzlich zu so hoher Schönheit gekommen. Wie lange ist es denn z. B. her, daß die Deutsche Sprache in der Wissenschaft, namentlich auch in der Philosophie, unsterblichen Ruhm erworben hat? Ein Paracelsus, Thomasius, Leibnitz hatten zwar ihre Befähigung zu einem vollendeten speculativen Ausdruck geahnt und geweissagt; aber erst seit Kant haben wir die factische Gewißheit hierüber, und für unsere Zeit ist es nun schon zum Vorurtheil geworden, daß die Deutsche Sprache sowohl die Französische als die Lateinische an philosophischer Kraft und Schärfe übertreffe. Wie rastlos der Geist an der Sprache arbeitet, wie er sie selbst ist und wie die Geschichte einer Sprache zugleich der vollkommenste Reflex die Geschichte des in ihr erscheinenden Inhaltes sei, das kann man an jedem Gebiet sehen, wenn man nur offene Augen hat. So hat man, um ein Beispiel anzuführen, von dem Standpunct einer geleckten Ciceronianischen Phraseologie aus die Terminologie der Scholastiker oft als barbarisch verschrieen, und doch ist gerade das Meiste von dem, was man so nennt, Wörter, wie entitas, quidditas, haecceitas, rationabilitas u. s. w., ein Beweis der Lebendigkeit des Denkens, welches seinem neuen Inhalt

die angemessene Form zu schaffen wußte. Statt solche Bildungen als Barbarismen zu verwerfen, sollte man sich vielmehr ihrer erfreuen, zumal wenn man bedenkt, daß dieser productive Trieb in einer todten Sprache sich äußerte, die nicht mehr von einem Volksgeist getragen ward. Weiter über die Unterschiede der Sprache zu sprechen gehört in eine monographische Behandlung derselben oder in eine ausführlichere Darstellung der ganzen Psychologie.

In der Zeichen machenden Phantasie befreiet sich die Intelligenz von dem ihr durch die Vorstellung gegebenen Stoff, indem sie ihm aus sich selbst eine Gestalt gibt. Das Wort ist ihre freie That. Die Sprache enthält alle Vorstellungen als Namen in der abstracten Form ihrer Bezeichnung, welche als Schriftsprache die höhere Bestimmtheit und Unzweideutigkeit erhält. So entsteht das Gedächtniß als das Erfassen der Sache in der Aeußerlichkeit ihrer Bezeichnung. Es verknüpft mit einem Namen eine Sache. Es muß also:

1) die Sache im Namen behalten;

2) den Namen nicht blos vorübergehend fixiren, sondern ihn immer in der Identität mit seiner Bedeutung in sich wieder hervorrufen können.

3) Auf solche Weise sammelt sich ein Vorrath von Namen in dem endlos ausdehnbaren intelligibeln Raum des Geistes, daß er ihnen als einem bloßen Sein eben so abstract als bloßes Ich gegenüber steht und dennoch die Macht über sie, die Kraft ihres Zusammenhaltes ist: das mechanische Gedächtniß. — Die Verwechselung des Gedächtnisses mit der reproductiven Phantasie wird diese Bestimmung des Begriffs des Gedächtnisses, das Hereinziehen der Sprache in denselben, allerdings nicht zugeben können. Sie vergißt den Umstand, daß die Intelligenz allerdings: 1) Namen ohne allen Inhalt, bloße Namen behalten kann, 2) daß sie aber eben so sehr in dem Namen das Zeichen der durch ihn bedeuteten Vorstellung zu haben vermag. Diese Freiheit ist relativ gegen die Phantasie eine Abstraction.

1) Das auswendig behaltende Gedächtniß.

Die Vorstellung an sich ist ein Innerliches. Der Name für sie ist gegen sie ein ihr Aeußerliches. Auf der Verknüpfung dieses Gegensatzes beruht das Gedächtniß, denn ohne die Manifestation des Wortes wäre die Sache undarstellbar oder könnte wenigstens nur wieder auf andern demonstrativen Umwegen, z. B. durch Mimik, zur Darstellung gelangen. Die Qual des Geistes, seine Vorstellung nicht durch die Sprache äußern zu können, kann man öfter an Kranken, die von Nervenfiebern genesen, beobachten. Sie haben die Sache, können sich aber nicht auf das Wort dafür besinnen. Shakespeare, der Alles Darstellende, hat in seinem Titus Andronicus die Lavinia dargestellt, der die Zunge ausgeschnitten und die Hände abgehauen sind, die also weder sprechen noch schreiben kann. Titus sagt wunderschön:

> Du Spiegel alles Weh's, in Zeichen redend,
> Wenn dir dein Herz mit wildem Pochen stürmt,
> Kannst du's durch Streiche nicht beruhigen!

Zu Marcus sagt er:

> — — Hör' doch, was sie spricht:
> All' ihre Marterzeichen merk' ich leicht:
> Sie sagt, sie kennt nur Thränen als Getränk,
> Ihr Becher sei die Wang', ihr Aug' die Kelter.
> Sprachlose Klag'! Ich forsche deinen Sinn,
> Dein stummes Reden lern' ich so verstehn,
> Wie bettelnde Einsiedler ihr Brevier.
> Du sollst nicht seufzen, nicht zum Himmel sehn,
> Nicht winken, nicken, Zeichen machen, knien,
> Daß ich daraus nicht füg' ein Alphabet,
> Und still mich übend, lerne was du meinst.

Ein neuerer Französischer Dichter, Saintine, hat in einem kleinen Roman, le mutilé, das Schauderhafte einer solchen Situation noch dahin gesteigert, daß ein wie Lavinia Verstümmelter ein Poet ist, der in der Innerlichkeit seines Geistes ein Werk ausarbeitet, wodurch er selbst Dante und Ariosto zu übertreffen glaubt, und doch den Uebergang vom Innern zum Aeußern nicht erzwingen kann, somit seinen unsterblichen Ruhm sich geraubt

sieht. Welch' ein Zustand des nach Offenbarung lechzenden Geistes! Auch auf Denk- und Preßfreiheit kann man dies beziehen.

Das Zeichen, in welchem das Gedächtniß die Sache festhält, ist allerdings ein Product der Phantasie. Aber das Festhalten selbst ist schon der Act des Gedächtnisses, daß sich mir an dies Einzelne, willkürlich Gestaltete, wie der Name ist, das Allgemeine, die Vorstellung, als seine Bedeutung anheftet. Uebersieht man, wie gewöhnlich geschieht, diese Vermittelung des Gedächtnisses durch die Sprache, so muß man es, wie schon gesagt, mit der reproductiven Einbildungskraft verwechseln. Dann fängt man an, das Gedächtniß nach dem objectiven Inhalt einzutheilen: ein Real- und Nominal-, ein Orts- und Zeit-, ein Sachen- und Personen-, ein Zahlen- und Sprachgedächtniß wird unterschieden. Offenbar ist von allen diesen Unterschieden nur der erste wesentlich, denn er ist der des Gedächtnisses überhaupt, daß ich Namen und Sache in ihrer Gegenseitigkeit besitze. Sagt man also, man habe zwar ein gutes Realgedächtniß, nur könne man die Benennungen nicht behalten, so sagt man vielmehr, man habe zwar kein gutes Gedächtniß (denn dann behielte man eben auch die Namen), aber eine gute, reproductive Einbildungskraft. Hiermit soll natürlich die große Bedeutsamkeit derselben für die Bildung des Gedächtnisses gar nicht geleugnet werden; vielmehr liegt dieselbe schon in der ganzen Genesis unserer bisherigen Darstellung, worin die reproductive Phantasie der productiven vorangeht und sich in ihr als ihrem Grunde aufhebt. Jene sogenannten Arten des Gedächtnisses entstehen lediglich aus dem Interesse des Subjects an einem Stoff, in den es sich allmälig hineingewöhnt und daher alles auf ihn Bezügliche leicht in sich hervorbringt. Bestimmtheit im Vorstellen, Bestimmtheit im Sprechen und Bestimmtheit im Gedächtniß sind an sich derselbe Act.

2) Das reproductive Gedächtniß.

Die Vorstellung ist also auf dieser Stufe im Geist als Name, der Name als Vorstellung. Somit kommt es für die Aeußerung derselben wesentlich auf den Namen an, denn nur durch ihn gilt sie im Reich des Vorstellens. Das Anerkannt-

werden einer Vorstellung ist von dem ihr entsprechenden Worte als dem von der Intelligenz für sie geschaffenen Zeichen abhängig. Die Wahl des Wortes ist also nicht gleichgültig, wenn man anders einen Erfolg vom Sprechen haben will, und es ist schlimm, wenn Jemand sich immer verbessern muß, daß er nicht das habe sagen wollen, was er gesagt hat, sondern eigentlich ganz etwas Anderes. Die Sprache, in welcher die Elemente aller Vorstellungen gegeben sind, fordert Achtung für sich.

Aber indem die Intelligenz sich des Namens erinnert, hat sie in ihm die Sache ohne alle Bildlichkeit. Die Möglichkeit ist allerdings gegeben, daß sie sich sogleich in dieselbe einlassen kann, denn der Name ist ja durch die Anschauung und Vorstellung der Sache ursprünglich vermittelt. Allein im Sprechen schlägt man die Taste des Worts nur oberflächlich an, so daß die Breite seines Inhaltes blos auszugsweise im Namen als bloßem Zeichen erscheint. Ohne diese Abstraction, ohne dies Epitomiren der Vorstellungen im Namen würde es der Intelligenz sehr erschwert werden, sich zu einer großen Masse von Vorstellungen zu erweitern. Th. Mundt in seiner Kunst der Deutschen Prosa, Berlin 1837. 8. S. 20 ff., hat diesen Punct gegen Graff's bekannten Vorschlag, unsere Sprache durch Enthüllung ihrer Wurzelbedeutungen aufzufrischen, sehr gut auseinandergesetzt. Er führt S. 25 aus Leibnitzen's Unvorgreiflichen Gedanken, §. 5 und 6, eine höchst treffende Stelle an, welche ich als beste Erläuterung des hier prägnanten Momentes hersetzen will. „Gleichwie man in großen Handelsstädten, auch im Spiel und sonsten, nicht allezeit Geld zahlet, sondern sich an dessen Statt der Zeddel oder Marken bis zur letzten Abrechnung oder Zahlung bedienet; also thut auch der Verstand mit den Bildnissen der Dinge, zumahl wenn er viel zu dencken hat, daß er nehmlich Zeichen dafür brauchet, damit er nicht nöthig habe, die Sache jedesmahl, so oft sie vorkommt, von neuem zu bedencken. — Und gleich wie ein Rechenmeister, der keine Zahl schreiben wollte, deren Halt er nicht zugleich bedächte, und gleichsam an den Fingern abzählte, wie man die Uhr zählet, nimmer mit der Rechnung fertig werden würde: Also wenn man im Reden und auch selbst im Gedanken

kein Wort sprechen wollte, ohne sich ein eigentliches Bildniß von dessen Bedeutung zu machen, würde man überaus langsam sprechen, oder vielmehr verstummen müssen, auch den Lauf der Gedanken nothwendig hemmen, und also im Reden und Denken nicht weit kommen."

Weil der Name für seine Entstehung das Bild der Sache im Rücken hat, weil beide in der That auf das Genaueste miteinander verknüpft sind, so wird gewöhnlich geleugnet, daß der Name vom Gedächtniß bildlos erinnert werde. Man unterscheidet nicht zwischen der Sache und dem Bilde von ihr. Wenigstens einen Schemen des Bildes, ein Dämmerbild, einen dunklen Reflex sucht man sich zu retten. Wenn ich Baum sage, so soll eine Wurzel, ein Stamm, eine Krone, Zweige, Blätter u. s. w., wenn auch ohne specifische Bestimmtheit, bei dem Wort in mir als abstractes Schema auftauchen. Allerdings muß jeder organisch aus einer Anschauung und ihrer Vorstellung erwachsene Name die Mannigfaltigkeit der Vorstellung und Anschauung in sich bergen und sie, wenn ich bei ihm anhalte, mir entfalten. Allein wenn ich nun von hier aus die obige Position negiren will, so verfalle ich offenbar einer Täuschung, denn das Wort in seinem flüchtigen Vorübereilen und das es isolirende Eindringen in die ihm zu Grunde liegende Objectivität sind zwei ganz verschiedene Dinge. Durch die Kraft der Abstraction von dem Schimmer der Vorstellung macht das Gedächtniß eben den Uebergang in das Denken. Das Schema, dessen Begriff Kant in der Kritik der reinen Vernunft so schön entwickelt, hat nur für das Sinnliche und sinnlich Darstellbare Geltung, für den Begriff des reinen Denkens und Wollens reicht es nicht mehr aus. Vom Triangel muß ich zugeben, daß er als Schema weder recht- noch spitz- noch stumpfwinklig ist und mir doch als eine dreiseitige Figur vorschwebt, aber wie sollte ich mir wohl den Begriff des Gewissens oder des Urtheilens schematisiren?

Daß ein gutes Gedächtniß durch die Schärfe des ursprünglichen Anschauens, durch die Treue der reproductiven Einbildungskraft und durch die Fortdauer des Interesses an einem Gegenstande bedingt wird, leuchtet aus seinem Begriff unmittelbar ein;

eben so, warum Kinder mehr unwillkürlich, Erwachsene mehr willkürlich behalten. Daß die Mnemonik als eine Kunst des Gedächtnisses die Arbeit desselben statt zu vereinfachen und zu erleichtern, sie nur verwickelter und schwerer macht, ist augenscheinlich. Denn am Ende kann ich ja die Mittel, durch welche ein Name in mir befestigt werden soll, auch nur behalten. Das Gedächtniß bürdet sich also an ihnen eine neue Last auf. Ich muß gleichsam ein Gedächtniß für das Gedächtniß haben. Ich will z. B. behalten, daß die berühmten Briefe, welche im vorigen Jahrhundert in England das Gesetz über das Libellwesen hervorrief, zu ihrem vermeintlichen Verfasser Junius haben. Ich vergesse den Namen mehrfach. Endlich beschließe ich, ihn an Ketten zu legen. Ich suche also nach einem Anhaltpunct, z. B. um den Namen zu finden, darf ich nur die Monatsnamen durchgehen; diese sind ein Mittel für seine Erinnerung. Oder ich darf nur an Cäsars Brutus denken, um durch dessen Vornamen zu jenem x zu gelangen. Wegen solcher Weitläufigkeit, wo man, um nach Amerika zu reisen, erst nach Asien oder Afrika geht, haben sich auch die meisten neueren Psychologen seit Kant, der der Mnemonik in der Anthropologie S. 96 das Todesurtheil sprach, bis auf Hegel gegen einen solchen Apparat erklärt. Der umsichtige Kant vertheidigt bei dieser Gelegenheit, wenn gleich schüchtern, die Schreibkunst gegen den ihr so oft gemachten Vorwurf, das Gedächtniß und das Denken zu Grunde gerichtet zu haben. Allein ich glaube, man kann aus der Natur der Sache viel weiter gehen und behaupten, daß allein die Schreibkunst die wahrhaft mnemonische ist, weil sie dem Worte die deutlichste Gestalt gibt, so daß es nicht blos für das Gehör als Ton, sondern eben so sehr für das Gesicht als Gestalt existirt und durch diese Doppelstärke an Festigkeit für die Erinnerung gewinnt. Leibnitz schrieb auch z. B. Alles, was er behalten wollte, auf Zettel, wiewohl er sie, hatte er sie einmal fortgelegt, fast nie wieder gebrauchte. Der Act des Schreibens war der Verewigungsmoment des Wortes für seine Intelligenz gewesen.

Das reproducirende Gedächtniß vermag aber nicht blos einzelne Namen, sondern ganze Reihen von Wörtern zu behalten:

Reihen, denn, wie die Vorstellungen, treten auch die Wörter nach einander auf. Haben sie einen objectiven Zusammenhang, so halten sie sich durch sich selbst, durch die Nothwendigkeit ihrer Beziehung, zusammen, z. B. die Wörter in einem Schluß u. s. w. Es kann der Verband allerdings auch ein sehr lockerer sein, z. B. der durch ein Metrum oder durch das Alphabet gegebene. Sind aber die Wörter ein unorganisches Aggregat, ein Abracadabra, so ist die freie Intelligenz allein die Kraft des Zusammenhaltes. Sie ist die abstracte Beziehung des für sich Beziehungslosen. Das Gedächtniß verhält sich in diesem Act sowohl gegen die reproductive Einbildungskraft, welche auf den besonderen Inhalt und die eigenthümliche Form der Vorstellung geht, als gegen das Denken negativ, welches auf die allgemeine Nothwendigkeit geht. Die Reproduction des Auswendiggelernten wird ebensowohl durch ein Verweilen bei dem Vorgestellten als durch ein Bedenken der Bedeutung des Inhaltes gestört. Das Gedächtniß an sich ist gegen Inhalt und Form gleichgültig, es kommt ihm nur auf die Richtigkeit an. So ist das Subject für sich das leere Band der vielen Namen, denn es läßt in ihrer Reproduction alle Beziehung auf das Sachliche fort. Es kann durch seine Willkür das Zufällige in seiner Intelligenz bleibend machen.

3) Das mechanische Gedächtniß.

Indem die Intelligenz ganze Reihen von Wörtern in sich fixirt, ist sie die Macht, welche dieselben bestimmt. Dies Bestimmen ist ein mechanisches Thun, denn Mechanismus ist überall, wo ein Object nicht durch sich, sondern durch etwas Anderes außer ihm bewegt wird. Für sich sind die Wörter in dieser Bestimmtheit nur eine todte Objectivität, eine zufällige Aeußerlichkeit, ein Haufen. In dieser Abstraction vom Inhalt der Namen ist die Intelligenz allerdings ein leeres Band, denn sie enthält die vielen Wörter, ohne ihre Bedeutung sich zur Gegenwart zu bringen. Allein zugleich ist sie selbst in den Wörtern als das sie Bestimmende. Die einzelnen Wörter gleichen hier den Puppen eines Marionettenspielers. Sie liegen todt da, bis er das Organ

des Geistes, die Hand, in sie steckt und sie in Scene setzt; so vermag der Geist, ihrer Bedeutung sich erinnernd, ihnen einen lebendigen Odem einzublasen.

Ein Widerspruch ist hier unleugbar. Vorhin mußten wir sagen, daß es der Intelligenz für den Ausdruck ihrer Vorstellungen wesentlich auf den Namen ankomme. Er war eben so sehr die Sache, denn schlechthin gleichbedeutende Wörter gibt es in keiner Sprache, sondern jedes enthält eine besondere Schattirung der Sache. Eine Synonymik besteht nicht darin, daß nur das Identische der Bedeutung dargestellt würde, sondern ihre Aufgabe ist, in der Identität, in der Verwandtschaft eben die Differenz, das Ungleiche bemerklich zu machen; klein, kleinlich, winzig, wenig, gering z. B. bezeichnen sämmtlich die quantitative Verminderung, aber in sehr bestimmten Unterschieden, und es kommt also durchaus auf die Genauigkeit des Ausdrucks an. Will ich die Bestimmtheit meiner Empfindung und Vorstellung angemessen äußern, so muß ich das correspondirende Wort haben, oder mich auf Mißverständniß gefaßt machen.

Allein eben so sehr kommt es gar nicht auf den Namen an, denn er ist ja nur ein Zeichen für die Vorstellung. Sie hat ihn erschaffen. Die Vorstellung ist gegen ihn das Substantielle. Die Sache ist nur Eine, aber Namen können unbestimmbar viele dafür erschaffen werden. Hegel hat ganz Recht, wenn er behauptet, daß wir täglich neue Namen erfinden könnten. In der That geschieht dies auch; viele Modewörter sind solche gleichsam vom Himmel gefallene Producte. Auch das Umstempeln der Bedeutung der Wörter beweist diese Macht der von den Namen freien Intelligenz; wer findet es noch wunderlich, daß Secretair z. B. auch einen Kleiderschrank bedeuten kann? Die Vielheit der Sprachen, welche denselben Inhalt mit ganz verschiedenen Lauten bezeichnen, ist der historisch stärkste Beweis für die Abhängigkeit der Namen von der Intelligenz. Ginge ein Name verloren, so kann sie, da er ein von ihr erzeugtes Zeichen ist, einen andern dafür erschaffen. In meiner Naturreligion S. 149 habe ich bei dem Todtendienst der Abiponer ein höchst interessantes Beispiel gegeben, wie sogar ein wildes Volk auf

einer niedrigen Culturstufe diese Macht der willkürlichen Namenschöpfung manifestirt. Für neue Mineralien, Pflanzen, Thiere, Inseln, Sternbilder, Berge im Monde, Säuren, Maschinen, Instrumente, Methoden u. s. f., welche entdeckt werden, geschieht dies fortwährend. Die sogenannte Logomachie ist nichts Anderes, als ein Streit, der dadurch hervorgerufen wird, daß man glaubt, der Andere denke etwas ganz Anderes; als wir, weil er eines andern Wortes sich bedient. Die Verschiedenheit der Benennung ist kein objectiver Unterschied (woraus nun freilich noch gar nicht folgt, was philosophische Dilettanten oder der Philosophie feindlich Gesinnte gern behaupten, daß alle Entzweiung der Philosophen unter einander und mit der gewöhnlichen Weltvorstellung ein bloßer Wortstreit sei).

Da es also eben so sehr auf das Wort als auf die Bedeutung ankommt, welche ihm der Geist gibt, so löst sich der Widerspruch durch diese bestimmende Kraft des Geistes, mit welcher er die Namen, die an sich für ihn im Gedächtniß eine reine Objectivität sind, belebt. Sie sind in ihm eine Aeußerlichkeit, aus denen er als aus einem Baustoff erst etwas macht. Er verwandelt sie als ein ihm Gegebenes durch die Macht seiner freien Subjectivität. Dies Verschwinden des Gegensatzes zwischen der Objectivität und Subjectivität ist das Denken. In der Thätigkeit des Denkens befreiet sich der Geist von aller Aeußerlichkeit. Im Gedächtniß ist dasselbe schon an sich als formelle Abstraction enthalten, als Denken für sich aber setzt es das, was an und für sich ist, das schlechthin Allgemeine nach seiner Nothwendigkeit und das Nothwendige nach seiner Allgemeinheit.

Drittes Capitel.

Das Denken.

Im Fühlen ist das Subject mit seinem Inhalt in unmittelbar ungetrennter Einheit. Es findet sich durch ihn bestimmt. Durch das Vorstellen wird der Inhalt von der reinen Subjectivität,

dem Ich, unterschieden und empfängt in der Sprache eine geistige Gestalt. Im Denken hebt sich der Unterschied zwischen dem Inhalt und der Form gänzlich auf. Im Vorstellen bin Ich den vielen Vorstellungen und den sie bezeichnenden Namen gegenüber, und erfahre mich, so sehr ich von einer Seite her an sie gebunden bin, in meiner unbeschränkten Meisterschaft über sie als Gedächtniß und als Princip der Bedeutung, die sie haben sollen. Ich bestimme ihre Geltung. Ich sage: unter diesem Wort will ich dies oder jenes verstehen; ihr Anderen habt es in diesem und in keinem andern Sinn zu nehmen. Das Denken wird also als subjective Thätigkeit durch das Anschauen und Vorstellen vermittelt, sie sind die Bedingung, ohne welche die subjective Intelligenz nicht zum Denken gelangen kann. Allein als Bedingung sind sie nicht der Grund des Denkens. Vielmehr ist dies nicht nur sich selbst der Grund, sondern auch der wahrhafte Grund des Anschauens und Vorstellens, ohne welchen sie unmöglich wären. Denn nur dadurch, daß im theoretischen Gefühl das Denken bereits thätig ist, unterscheidet es sich vom thierischen Fühlen und kann es über sich durch die Aufmerksamkeit zum Anschauen und Vorstellen fortschreiten. Das Denken ist die letzte Gestalt der theoretischen Intelligenz, weil sie auch an sich seine erste ist und weil sie sich nicht wieder in eine andere noch einfachere auflösen kann. Das Denken fordert Bewußtsein und hat ein inneres Verhältniß zum Vorstellen, ist aber dadurch von jenem verschieden, daß es ohne den Gegensatz der Subjectivität gegen die Objectivität ist, und von diesem dadurch, daß es die Bildlichkeit ganz von sich abgestreift hat. „Es ist in Namen, daß wir denken." Das Denken stellt die Sache nicht mehr vor, sondern ist als Begriff die Sache selbst. Dieser Begriff der Identität des Denkens mit dem Sein pflegt dem ungeübten Denken, d. h. eben demjenigen, welches die Vorstellung noch nicht überwunden hat, als die größte Paradoxie der Speculation zu erscheinen, denn beim Vorstellen fragt es sich allerdings, ob ihm auch eine Objectivität entspricht, da die productive Phantasie ganz willkürlich sich realitätslose Gebilde, Spanische Schlösser, Luftschlösser, Böhmische Dörfer, erschaffen kann. Das Denken aber hat zu seinem

Inhalt die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Sache. Das Sein, zu welchem es sich bestimmt, ist nicht dieses oder jenes, nicht eine von meiner Laune, meiner Phantasie abhängige Vorstellung, sondern es ist die Natur, das Wesen, der Begriff der Sache. Nicht das unmittelbare Sein, nicht das vorgefundene Dasein, nicht die so oder so bedingte Existenz ist der Inhalt des Denkens, sondern das allgemeine und nothwendige Sein, das nur als Begriff gesetzt und ausgesprochen werden kann. Platon nannte daher die Idee das wahrhafte Sein. Die Aristotelische Entelechie, Spinoza's Substanz, Leibnitzen's Monade, Wolff's Inbegriff aller Realitäten, Kant's Ding an sich, Fichte's Ich, Schelling's Absolutes, Hegel's Idee als Einheit des Begriffs und seiner Realität drücken beständig die Einheit des Seins und Denkens aus. Wenn ich über etwas nachdenke, mit meinem Denken in etwas eindringen will, so ist es das an und für sich Seiende, von aller Relativität Freie, was ich anstrebe. Wenn ich unschlüssig bin, ob ich spazieren gehen soll oder nicht, ob ich auf ein neues Buch subscribiren soll oder nicht u. s. w., so kann ich mich auch ausdrücken: ich dächte darüber nach, was ich thun solle. Allein Jedermann wird ein solches Nachdenken sogleich von dem zu unterscheiden wissen, welches auf den Begriff einer Sache geht, wie z. B. Platon, Aristoteles, Spinoza, Montesquieu, Kant, Hegel über den Staat nachgedacht haben. Der Begriff der Sache darf hier nicht mehr von ihr verschieden sein, oder er ist nicht der Begriff der wahrhaften Wirklichkeit, nicht der Vernunftbegriff. Das Denken will keine anderen Bestimmungen, als die schlechthin seienden. Wenn wir hier über die Natur des menschlichen Geistes nachdenken, so können wir uns dessen nur rühmen, insofern das, was wir als Gedanke setzen, eben so sehr ist. Die Identität muß nur als ideelle oder als eine solche genommen werden, welche den Unterschied nicht von sich ausschließt. Das Sein ist im Denken nicht mehr sein Gegenstand, sondern sein Inhalt. Das Denken ist daher nothwendig Idealismus, nicht in dem subjectiven Sinne, der ihm einen platten, unverrückbaren Empirismus gegenübersetzt, sondern in dem Sinne, daß die Idee allein

das wahrhafte Sein ist. Die gewöhnliche Auffassung der Welt klammert sich fest an ihre endliche Aeußerlichkeit, als ob diese das wahre Sein wäre, gegen welches der Begriff ja nur ein Gedanke sei. Sie muß es lächerlich finden, wenn die Identität des Denkens mit dem Sein gesetzt wird. Dächte sie wirklich, wie sie zu thun vorgibt, so würde sie als das Innere, als das Wesen des Seins nichts Anderes als den Begriff entdecken. Statt dessen soll aber das Sein seine Handgreiflichkeit nicht einbüßen, und so muß es denn bei dem Dualismus des Bewußtseins, bei der Spannung des Realismus und Idealismus, der Ob- und Subjectivität, sein Verbleiben haben. Nur das Gedachte, d. h. nur das schlechthin Allgemeine und Nothwendige, ist. Der „emphatische" Name der Wirklichkeit gebührt nicht dem unmittelbaren Dasein als solchem, sondern nur der vernünftigen, von der Idee adäquat erfüllten Wirklichkeit. Der Gegensatz des Apriorischen und Aposteriorischen hat hier keine Bedeutung mehr.

Als Negation des Vorstellens ist das Denken gestaltlos. Es ist reine Geistigkeit. Der Gedanke des Ichs z. B. ist nur als Gedanke. Das Ich hat keine Form; es ist nicht groß, nicht klein; es hat keine Farbe, es ist nicht hörbar u. s. w. So ist es mit jedem Gedanken. Der Gedanke der Ursache, des Zweckes, der Kraft, der Sitte u. s. w. sind ohne alle sinnliche Anschaubarkeit. Diese geisterhafte Nacktheit, diese farbenlose Einfachheit ist es, welche die Menge von dem Denken, sobald es unvermischt für sich auftritt, fortscheucht. Man will das Besondere und Zufällige nicht aufgeben, weil man in ihrer Negation durch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit nur dessen Untergang, nicht seine immanente Auferstehung erblickt. Das Denken ist:

1) ein Gedanken Haben. Es bricht aus dem Vorstellen in vereinzelten Allgemeinheiten hervor. Wie der Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen, so sind auch der Gedanken viele neben und nach einander. Das Denken haftet noch am Vorstellen. Im Sprichwort der Völker ist diese Stufe recht augenfällig. Wenn ich sage: Aendern und Bessern ist zweierlei; oder: Anfang ist kein Meisterstück u. dgl., so sind dies unstreitig Gedanken, aber in völliger Losgerissenheit. Der unsterbliche Sancho

Pansa des ungebildeten Bewußtseins kommt im Denken nie weiter, als bis zu einem solchen Gedanken Haben.

2) Die Intelligenz hat aber nicht blos Gedanken, sondern ist selbst das Denken. Die Anschauung wird durch das Gefühl, die Vorstellung durch die Anschauung vermittelt. Das Denken wird seiner Erscheinung nach durch beide vermittelt, ist jedoch reine Thätigkeit des Selbstes, welche sich selbst zu dem macht, was sie ist. Das Fühlen und Vorstellen ermangelt solcher Reinheit, denn im Fühlen ist das Subject aus seinem Inhalt noch nicht heraus, im Vorstellen ist es nur heraus; im Denken ist das Subject, dieses einzelne, zugleich allgemein. Es unterscheidet sich als das Denkende von dem, was es denkt, und doch ist dieser Unterschied eben so sehr aufgehoben, denn, was gedacht wird, hat dieselbe Allgemeinheit und Einfachheit, als das für sich seiende, sich zum Denken bestimmende Ich. Ich stelle mir Messer, Beile, Sägen u. s. w. vor; nun subsumire ich sie unter die Kategorie des Mittels; es sind Werkzeuge, das Materielle zu zertrennen. Nun denke ich aber den Begriff des Mittels an und für sich, wie er aus dem Begriff des Zweckes entspringt. In dieser Einfachheit ist die Mannigfaltigkeit des Vorstellens ganz zu Grunde gegangen. Das Denken entwickelt sich zwar an einem concreten Inhalt. Es erhebt sich aber zur Einsicht in seine Nothwendigkeit und vernichtet dadurch die Differenz, welche zwischen dem Inhalt und dem Ich als dem sich selbst bestimmenden existirte. Das Erfassen der Nothwendigkeit befreiet mich von der Abhängigkeit, der ich im Fühlen und Vorstellen noch unterliege. Denn über die Nothwendigkeit kann ich auch in mir nicht hinaus.

3) Die Autarkie des Denkens ist also wesentlich Autonomie. Diese hat nicht den Sinn von Gesetzen, die ich mir willkürlich geben könnte, sondern von Gesetzen, die ich als mit meinem Selbst identisch anerkennen muß, die ich von der Allgemeinheit meines Selbstbewußtseins nicht trennen kann und in denen ich mich in jedem Act meines Denkens bewegen muß. Sie sind mein, denn sie drücken die innerste Natur meiner selbst aus; sie sind Gesetze, denn ich kann ihrer Macht nicht entfliehen. Ihre Allgemeinheit durchdringt mich. Wir haben hier denselben

Begriff, der sich uns oben im Begriff des vernünftigen Selbstbewußtseins darstellte, allein wir haben ihn hier von einer ganz anderen Seite her. Dort betrachteten wir das Bewußtsein, wie es dadurch, daß es seiner Vernünftigkeit inne wird, den Gegensatz zwischen sich und der Objectivität auflöst. Es erkannte in der Vernunft die Allcopula, wie Schelling sich einmal sehr schön ausdrückt. Hier betrachten wir den Geist, wie er aus dem Vorstellen in sich zum Denken fortgeht, wie das Denken es aus der Vermischung mit ihm und aus der äußerlichen Stellung zu ihm sich selbst und alles Sein als sich, sich als alles Sein zu begreifen sucht. Als vernünftiges Selbstbewußtsein hat der Geist die Gewißheit, daß ihm nichts widersprechen kann. Als Denken hat er die Erhebung dieser Gewißheit zur Wahrheit, ihre Verwirklichung, vor sich. Das Zutrauen der Menschen, durch das Nachdenken den Begriff einer Sache zu fassen, entspringt hieraus. Ueberzeugung ist ohne zu denken unmöglich. Daß man selbst denken müsse, wozu so oft aufgefordert wird, ist, wie sich aus dem Vorigen ergibt, eine Tautologie, denn ohne Selbstthätigkeit ist es unmöglich.

Die Gesetze des Denkens sind in abstracto keine anderen, als die Kategorieen, deren System die logische Idee ist. Es ist nicht zu sagen, wodurch sich der Begriff des Wesens, des Grundes, des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, des Objectiven, Subjectiven u. s. f. an sich nach ihrem qualitativen Element von einander unterscheiden sollen. Sie sind sämmtlich reine Gedanken, reine Wesenheiten, die ebensowohl die allgemeine Seele des Seins als des Denkens ausmachen. Da nun aber das Denken nicht, wie das Vorstellen, mit dem Haben der Sache sich begnügt, sondern zur Einsicht in ihr Inneres, in ihre Nothwendigkeit fortgeht, so ist natürlich, daß die Momente des subjectiven Begriffs den Kanon seines Verhaltens ausmachen. Alle anderen Unterscheidungen sind entweder zu dürftig oder leiden umgekehrt an einer unnützen, unbegründeten Weitläufigkeit. Es muß α) das Allgemeine in seiner Identität mit sich gesetzt werden. Diese Bestimmung des An sich seienden ist die Abstraction, ein Thun des formellen Verstandes. β) Das Allgemeine besondert

sich. Der Begriff ist in sich wesentlich Urtheil, Unterschied von sich als dem Allgemeinen, Besondern und Einzelnen und Beziehung dieser Unterschiede. Die Reflexion ist das Negiren der Abstraction. Sie ist nicht eine besondere Urtheilskraft, sondern das sich selbst aus seiner Allgemeinheit auflösende Denken. γ) Da im Begriff das Allgemeine, Besondere und Einzelne nur Momente der identischen Totalität sind, so kann es nicht bei dem Setzen des Unterschiedes bleiben, sondern der Unterschied muß in die Einheit zurückgeführt und die blos negative Beziehung der Reflexion abermals negirt werden. Dies geschieht durch das Schließen, in welchem Begriff und Urtheil in ihrer sich selbst vermittelnden Einheit sich darstellen. Der Schluß ist daher die Spitze des Denkens. Die Nothwendigkeit, durch deren Begriff das Denken der Intelligenz die letzte Befreiung gewährt, muß sich als Schluß erweisen. Er beweist, weil er sich ebensowohl gegen die erste als zweite Prämisse, ebensowohl gegen die Abstraction als Reflexion negativ verhält und die negative Identität des Begriffs in ihrer immanenten Flüssigkeit wiederherstellt.

Daß nun der subjective Geist der Begriffe bildende, der urtheilende und schließende ist, kann auf keine Weise dazu berechtigen, in der Psychologie die Logik abzuhandeln, sondern es muß streng darauf bestanden werden, den Begriff des Begriffs der Entwicklung der logischen Idee vorzubehalten. Für uns ist der Begriff der Freiheit der Intelligenz im Denken hinlänglich, daß das Bestimmtsein des gedachten Inhalts eben so ihr Bestimmen ist. Ich als denkender und der an und für sich seiende Begriff der Sache sind im Unterschied von einander dennoch dasselbe. Ich kann mich daher auch zu einem Inhalt bestimmen, der eben so der meinige ist, als er seiend ist. Ich kann wollen. Die praktische Intelligenz ist die Bewährung der theoretischen.

Zweiter Abschnitt.
Der praktische Geist.

Der theoretische Geist hebt sich selbst zum praktischen auf, oder er ist schon an sich der praktische, indem das Denken die freie Selbstbestimmung des Subjectes ist, durch die es sich mit sich selbst erfüllt. Das Denken ist also schon Wollen, was früherhin von uns so ausgedrückt wurde, daß das Denken ohne den Willen dazu unmöglich sei, so wie umgekehrt das Denken die Grundlage des Wollens, seine in ihm sich aufhebende Voraussetzung ist. Im Psychischen ist die Selbstbestimmung des Geistes durch die Natürlichkeit seiner Individualität; im Bewußtsein durch die Bestimmtheit seiner Objectivität; in der Entwicklung der theoretischen Intelligenz durch die Unangemessenheit der Formen derselben bedingt, bevor sie in die einfache Gestaltung des Denkens sich als in die letzte überhaupt mögliche Form aufgelöst haben: erst als Wollen ist die Subjectivität schlechthin frei, denn sie weiß in ihm jede ihrer Bestimmungen als ein von ihr selbst gesetztes Prädicat. Sie entwickelt ihre Freiheit nicht nur, wie ein Denken, an einem Inhalt, dessen Begriff sie erarbeitet, sondern sie setzt sich als sich zum Inhalt, dessen unendliche Form sie ist. Es ist ihr nur um sich selbst zu thun.

Das Wollen ist aber in einer zwiefachen Bedeutung zu nehmen, in einer psychischen und ethischen. Die Psychologie hat dasselbe nur in seiner formellen Geltung aufzufassen, d. h. als Selbstbestimmung des einzelnen Geistes, der sich als Form selbst seinen Inhalt gibt und in dieser Identität eben solchen Genuß findet, als theoretisch darin, seine an sich in ihm seiende Vernunft formell zum Ausdruck zu bringen. Das sich selbst Bestimmen ist aber nur erst der abstracte Begriff der Freiheit oder der Begriff der Freiheit in ihrer Endlichkeit. Weil nun der Geist an und für sich der vernünftige ist, so kommt es wesentlich darauf an, daß er seine Vernunft realisire. Dies ist die Seite der wahrhaften Unendlichkeit des subjectiven Geistes. Die psychische Unendlichkeit ist die nur formelle, daß

Ich eine Bestimmtheit meiner selbst als meine Bestimmung, als ein von mir in mir gesetztes Prädicat weiß. Die ethische Unendlichkeit dagegen ist die reale, welche die Vernunft in ihrer Objectivität zum Inhalt macht. Das Subject geht in dieser Thätigkeit nicht blos abstract mit sich zusammen, sondern mit sich, wie es in der Idee der Freiheit sein Wesen findet. Die Selbstbestimmung ist für die Mannigfaltigkeit dieses unendlichen Inhaltes, des Guten, nur die allgemeine, sich überall, in jedem besondern Act wiederholende Form. Die praktische Philosophie ist daher etwas ganz Anderes, als die Philosophie des praktischen Geistes, allein es erhellt auch der Zusammenhang beider Gebiete, indem sich der praktische Geist aus dem Formalismus seiner subjectiven Endlichkeit von selbst zu dem Realismus seiner objectiven Unendlichkeit fortbestimmt. Hier darf es dem Subject nicht um sich, sondern hier muß es ihm um die Freiheit zu thun sein. Wenn man nun aber, wegen dieses Zusammenhangs, die Ethik schon in der Psychologie vorträgt, wie Vorländer neulich gethan, so ist das unsystematisch.

Hegel hat daher ganz Recht, wenn er behauptet, daß der praktische Geist als formeller Wille ein doppeltes Sollen an sich habe. Einmal nämlich findet sich das Subject unmittelbar bestimmt. Die Vermittelung dieser Bestimmtheit liegt in der Natur, in der Welt des Bewußtseins, im Proceß der theoretischen Intelligenz. Sie ist in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit ein Zustand des Geistes, und es kommt nun auf ihn an, ob er in einem solchen beharren will oder nicht, ob er für ihn sein soll oder nicht. Hier ist das Princip der Bestimmung die reine Subjectivität, welche sich in einem Dasein gefällt oder nicht. Es kann der Zustand dem Begriff der ethischen Freiheit, der praktischen Vernunft in ihrer Objectivität widersprechen und das Subject kann doch darin beharren wollen. Gegen dies Sollen der Unmittelbarkeit, welche sich dem Geist als der „natürliche Mensch" aufdringt, geht das andere Sollen von der Allgemeinheit des Denkens aus, welches den Begriff der objectiven Freiheit im Recht, in der Pflicht, in der Sitte, erfaßt und die Thätigkeit des Subjects ihrer Nothwendigkeit unterwirft. Unmittelbarer Weise

ist das Sollen die Forderung meiner Empfindung, einen Zustand zu erhalten oder einen andern an seine Stelle zu setzen. Es ist mir zu warm und es soll kühler werden; ein Affect ist mir angenehm und er soll sich erneuen u. s. f. Das Sollen der praktischen Vernunft fordert dagegen, daß ich mich ohne Rücksicht auf meine Empfindung bestimme. Die Freiheit, wie sie sich selbst die Nothwendigkeit ist, wird hier das Princip, und meine Zustände, wie ich sie als unmittelbar gegebene vorfinde, werden nur die Motive, die für sich keine Berechtigung haben, sondern deren Sollen, der Impuls ihres Dranges, erst von jenem absoluten Sollen der Vernunft seine Berechtigung zu entnehmen hat. Ich gerathe in eine Leidenschaft; aber ich darf ihr kein Gehör geben, weil sie sich gegen die Wahrheit des sittlichen Geistes negativ verhält u. s. f. Der praktische Geist ist:

1) praktisches Gefühl. Er ist in seiner Unmittelbarkeit Fühlen, d. h. er unterscheidet sich noch nicht von seiner Bestimmtheit. Etwas Anderes ist das Fühlen nicht. Das Fühlen ist auch der Anfang der theoretischen Intelligenz. Als solches ist es der Geist, wie er sich der Stoff ist, den er durch die Aufmerksamkeit aus sich für sich heraussetzt. Praktisch aber ist es ihm nicht darum zu thun, den Stoff aus seiner Unmittelbarkeit zur Vorstellung und zum Gedanken zu erheben, sondern sich selbst darin zu genießen. Indem aber das Fühlen sich zur Anschauung und weiter zum Vorstellen und Denken aufhebt, so geht auch die einfache Intensität des praktischen Gefühls:
2) in die Mannigfaltigkeit besonderer Formen aus einander, welche durch das Verhältniß bestimmt werden, worin der Geist als praktischer zur Objectivität sich befindet. Er kann in seiner Spannung das Object, das er anschauet, durch sich vernichten und in der Vernichtung zum seinigen machen; oder er kann es als das seinige, das er in der Vorstellung trägt, sich erhalten; oder er kann sich ganz an dasselbe entäußern, so daß er nur durch den ihm objectiven Inhalt eine Existenz hat. Wie unendlich verschieden aber im Concreten der besondere Inhalt dieser Formen des

Verhaltens sein mag, so ist doch in ihnen allen und in jedem Inhalt das Identische der Genuß des Einen Subjectes.

3) Die Vielheit der Begierden, Neigungen, Leidenschaften bringt nur Unruhe im Subject hervor, welche den Genuß stört. Um also sich in der Identität mit sich zu erhalten und nicht von dem Drang des Begehrens hin- und hergezerrt zu werden, muß es die Vielheit auf eine Beschränkung zurückbringen. Alle Begierden u. s. f. zu befriedigen, ist unmöglich. Es wird eine Wahl nothwendig. Das reflectirende Denken sucht diejenigen Begierden, Neigungen und Leidenschaften aus der Menge herauszufinden, von deren Befriedigung das Subject sich den meisten Genuß versprechen darf. Diese werden von ihm den übrigen vorgezogen. In ihnen hofft es glückselig zu sein. Allein es zeigt sich, daß das Subject sich in seiner Hoffnung betrügt. Daß der Mensch in seiner particulären Subjectivität das Maaß aller Dinge sei, war nur die Meinung eines Protagoras, eines Sophisten, nicht die Wahrheit der Vernunft. Die Glückseligkeit als die Selbstbefriedigung des Subjects durch seine Willkür ist nicht die Seligkeit. Diese schließt in sich, daß der Einzelne den sauren Weg des Rechts, der Moralität und Sittlichkeit durchmache, um von der Zufälligkeit seiner Neigungen loszukommen, nicht von seiner unmittelbaren Individualität abhängig zu sein und sich mit der Vernunft in ihrer Objectivität versöhnt zu wissen. Der Ausgang der Psychologie ist somit der Begriff des Eudämonismus, wie er sich durch sich selbst aufhebt. Der subjective Geist hat sein Maaß nicht in sich selbst, in seiner subjectiven Freiheit, in der Willkür, sondern in der objectiven Freiheit, welche von den Gesetzen der praktischen Vernunft beherrscht wird.

Erstes Capitel.

Das praktische Gefühl.

Das Praktische ist das Verhältniß des Geistes zu sich, worin er sich selbst von sich abstößt, um desto tiefer in dem von ihm Gesetzten mit sich zusammenzugehen. Er entäußert sich seiner selbst, um sich in der Bestimmung, die er sich gibt, wieder zu finden. Dies sich selbst Finden ist das Genießen. Unmittelbar wird diese Negativität zum Reiz, der seine specifische Bestimmtheit durch den Trieb empfängt, so daß das Subject in seinem Zustande sich entweder befriedigt oder unbefriedigt verhält, je nachdem der Reiz, der durch den Trieb erregt wird, zur Erfüllung gelangt oder nur subjectiv bleibt. Jener Zustand ist das oberflächliche und relative Gefühl des Angenehmen, dieser der des Unangenehmen.

1) Der Reiz.

In Allem, worin der Gegensatz des Inneren und Aeußeren existirt, wo Kraft vorhanden ist, existirt auch der Reiz als die Beziehung des Inneren und Aeußeren. Hier soll dadurch die Spannung ausgedrückt werden, welche der Mensch in der Unmittelbarkeit des Wollens empfindet. Er ist an sich Totalität. Damit dieselbe jedoch Realität habe, muß sie sich entwickeln. Das Subject muß sich aus der einfachen Immanenz seines Gefühls zur Ausbreitung desselben in das Besondere fortbewegen. Es empfindet also Mangel. Nur weil es an sich Totalität ist, kommt es zu dieser Empfindung. Das Gefühl des Mangels ist gleichsam die ideell-reelle Projection dessen, was die wesentliche Natur des Subjectes ausmacht. Es geht über sich hinaus; es fordert etwas, das für es, ja, als es selbst sein soll; die Schranke ist keine Grenze. Es würde nicht Mangel fühlen, wenn es nicht an sich über die Schranke hinaus wäre. Es ist schon das Andere, dessen es für seine Ergänzung bedarf. Es wird also gereizt, weil das Andere, auf das es sich bezieht, bereits an sich das seinige ist. Und doch ist dieser ideelle Besitz nicht das Wahr

für den praktischen Geist, sondern erst die **reelle** Aneignung. Das Gefühl des Mangels ist ein quälendes, was den Geist aus ich herausdrängt, seine unmittelbare Beschränktheit durch ihre ositive Negation aufzuheben.

2) Die Bestimmtheit des Reizes durch den Trieb.

Der Begriff des Reizes ist nur der des praktischen Gefühls n seiner weitesten Allgemeinheit. Das Allgemeine muß sich beondern. Das Besondern in der Unmittelbarkeit des Wollens ist er Unterschied des Triebes. Der Trieb ist dem Menschen geeben, denn er ist entweder a) der Lebenstrieb und als solcher) der Selbsterhaltungs- oder Nahrungstrieb, oder β) der Geschlechtstrieb: oder er ist b) der Trieb der Intelligenz und als olcher α) der Trieb der Erkenntniß, oder β) des Wollens. Trieb st somit nichts Anderes, als die zur Selbstentfaltung strebende Natur des lebendigen Subjectes. Es ist unnöthig, den Trieb och besonders zu beschreiben, da die **ganze** Psychologie die Ausinanderseßung seiner verschiedenen Richtungen enthält. Noch weiger aber ist es nothwendig, eine **unbestimmte Menge** von Trieben vorauszusetzen, da, was unter solchem Titel geboten wird, ur ein Product, eine besondere Form dieser festbestimmten Triebe ein kann. Nimmt man z. B. von Seiten der Natürlichkeit einen igenen Bewegungstrieb an, so muß man vergessen, daß Beweung mit dem Begriff des animalischen Lebens identisch ist, wenn leich das Quantum der Beweglichkeit eines Individuums von er Stufe seiner Organisation abhängt; eine Auster und ein Affe rscheinen natürlich darin höchst verschieden. Oder wenn man von Seiten des Geistes einen Geselligkeitstrieb annimmt, so vergißt nan, daß Geselligkeit d. h. die Wechselwirkung lebendiger Subecte, ebensowohl durch den Nahrungs- und Gattungstrieb, als urch das Erkennen, als durch das Wollen **vermittelt** wird. Von einem **Instinct** kann vollends noch weniger als von unestimmt vielen Trieben beim Menschen die Rede sein; denn als as Subject der Freiheit ist der Mensch über die Beschränktheit es Instinctes, der nur ein Nothbehelf für das freie Erkennen nd Wollen ist, hinaus. Durch den Trieb wird aber der Reiz

Gefühl zur Realität, zur Negation des Bedürfnisses, gelangt oder nicht. Auf den Grad des Gefühls kommt hierbei sehr viel an, denn erst auf höheren Graden wird die Erregung, wenn sie ohne Sättigung bleibt, zur Folter. Ein geringerer Grad ist Angesichts der winkenden Erfüllung sogar angenehm, z. B. der leise Hunger, den wir Appetit nennen. Ohne dies vis à vis würde freilich die Empfindung sogleich eine andere sein. Das Thier kommt nicht über diesen Gegensatz der Lust und Unlust hinaus. Der Mensch aber macht sich durch das Bewußtsein sein Fühlen zum Gegenstand. Er nimmt also seinen Zuständen ihre Unmittelbarkeit und erzeugt dadurch aus jenen einfachen Elementen ganz neue Zustände. Er hat nicht blos praktisches Gefühl, das ihn angenehm oder unangenehm afficirt, sondern er hat Gemüth. Als Fühlender ist er schon die reale Möglichkeit, seiner selbst bewußt zu werden. Diese Identität des Gefühls und des Selbstbewußtseins ist das Gemüth. Hegel hat sich dieses Ausdrucks nicht bedient; was er aber Interesse nennt, ist ziemlich dasselbe.

Zweites Capitel.

Das Gemüth oder die besonderen Formen des praktischen Gefühls.

Das praktische, durch den Trieb bestimmte, als Lust oder Unlust existirende Gefühl ist nur die allgemeine Grundlage des praktischen Geistes: gerade wie die Anschauung sich zur Vorstellung auch nur elementarisch verhält. Als Lust und Unlust fühlend ist der Geist in einer schlechten Relativität und Oscillation befangen, aus deren Auf und Ab er nur durch das Bewußtsein und den Willen sich befreien kann. Allein bevor er sich durch das Bewußtsein der Freiheit bestimmt, müssen erst die besonderen Formen des praktischen Gefühls auseinandergesetzt werden, welche sich zur Nothwendigkeit der praktischen Idee, zum Guten, nur als Stoff verhalten. Diese Formen entspringen aus der Stellung, welche der praktische Geist als Selbstbewußtsein zur Objectivität hat.

Erstes Capitel.

Das praktische Gefühl.

Das Praktische ist das Verhältniß des Geistes zu sich, worin er sich selbst von sich abstößt, um desto tiefer in dem von ihm Gesetzten mit sich zusammenzugehen. Er entäußert sich seiner selbst, um sich in der Bestimmung, die er sich gibt, wieder zu finden. Dies sich selbst Finden ist das Genießen. Unmittelbar wird diese Negativität zum Reiz, der seine specifische Bestimmtheit durch den Trieb empfängt, so daß das Subject in seinem Zustande sich entweder befriedigt oder unbefriedigt verhält, je nachdem der Reiz, der durch den Trieb erregt wird, zur Erfüllung gelangt oder nur subjectiv bleibt. Jener Zustand ist das oberflächliche und relative Gefühl des Angenehmen, dieser der des Unangenehmen.

1) Der Reiz.

In Allem, worin der Gegensatz des Inneren und Aeußeren existirt, wo Kraft vorhanden ist, existirt auch der Reiz als die Beziehung des Inneren und Aeußeren. Hier soll dadurch die Spannung ausgedrückt werden, welche der Mensch in der Unmittelbarkeit des Wollens empfindet. Er ist an sich Totalität. Damit dieselbe jedoch Realität habe, muß sie sich entwickeln. Das Subject muß sich aus der einfachen Immanenz seines Gefühls zur Ausbreitung desselben in das Besondere fortbewegen. Es empfindet also Mangel. Nur weil es an sich Totalität ist, kommt es zu dieser Empfindung. Das Gefühl des Mangels ist gleichsam die ideell-reelle Projection dessen, was die wesentliche Natur des Subjectes ausmacht. Es geht über sich hinaus; es fordert etwas, das für es, ja, als es selbst sein soll; die Schranke ist keine Grenze. Es würde nicht Mangel fühlen, wenn es nicht an sich über die Schranke hinaus wäre. Es ist schon das Andere, dessen es für seine Ergänzung bedarf. Es wird also gereizt, weil das Andere, auf das es sich bezieht, bereits an sich das seinige ist. Und doch ist dieser ideelle Besitz nicht das Wahre

für den praktischen Geist, sondern erst die reelle Aneignung. Das Gefühl des Mangels ist ein quälendes, was den Geist aus sich herausdrängt, seine unmittelbare Beschränktheit durch ihre positive Negation aufzuheben.

2) Die Bestimmtheit des Reizes durch den Trieb.

Der Begriff des Reizes ist nur der des praktischen Gefühls in seiner weitesten Allgemeinheit. Das Allgemeine muß sich besondern. Das Besondern in der Unmittelbarkeit des Wollens ist der Unterschied des Triebes. Der Trieb ist dem Menschen gegeben, denn er ist entweder a) der Lebenstrieb und als solcher α) der Selbsterhaltungs- oder Nahrungstrieb, oder β) der Geschlechtstrieb: oder er ist b) der Trieb der Intelligenz und als solcher α) der Trieb der Erkenntniß, oder β) des Wollens. Trieb ist somit nichts Anderes, als die zur Selbstentfaltung strebende Natur des lebendigen Subjectes. Es ist unnöthig, den Trieb noch besonders zu beschreiben, da die ganze Psychologie die Auseinandersetzung seiner verschiedenen Richtungen enthält. Noch weniger aber ist es nothwendig, eine unbestimmte Menge von Trieben vorauszusetzen, da, was unter solchem Titel geboten wird, nur ein Product, eine besondere Form dieser festbestimmten Triebe sein kann. Nimmt man z. B. von Seiten der Natürlichkeit einen eigenen Bewegungstrieb an, so muß man vergessen, daß Bewegung mit dem Begriff des animalischen Lebens identisch ist, wenn gleich das Quantum der Beweglichkeit eines Individuums von der Stufe seiner Organisation abhängt; eine Auster und ein Affe erscheinen natürlich darin höchst verschieden. Oder wenn man von Seiten des Geistes einen Geselligkeitstrieb annimmt, so vergißt man, daß Geselligkeit d. h. die Wechselwirkung lebendiger Subjecte, ebensowohl durch den Nahrungs- und Gattungstrieb, als durch das Erkennen, als durch das Wollen vermittelt wird. Von einem Instinct kann vollends noch weniger als von unbestimmt vielen Trieben beim Menschen die Rede sein; denn als das Subject der Freiheit ist der Mensch über die Beschränktheit des Instinctes, der nur ein Nothbehelf für das freie Erkennen und Wollen ist, hinaus. Durch den Trieb wird aber der Reiz

ein ganz bestimmter. Er wird individualisirt und hat nun dies oder jenes bestimmte Bedürfniß zum Inhalt. Mich reizt nicht die Welt in abstracto; der Trieb wirft mich vielmehr einem ganz Concreten zu. Ich bedarf der Nahrung oder der Erkenntniß u. s. f. Der Reiz besondert sich also in sich durch die qualitative Differenz der angedeuteten Triebe. Er an sich ist nur die allgemeine Form, in welcher jeder derselben zur Erscheinung kommt.

3) Lust und Unlust.

Indem nun das Subject durch die Vermittelung des Triebes einen bestimmten Reiz fühlt, muß es für dessen Befriedigung sich nach Außen wenden; es muß, durch das praktische Gefühl getrieben, d. h. durch die Empfindung seines Mangels bestimmt, sich Realität zu geben suchen. Gelingt ihm dies, negirt es also die Negation des Bedürfnisses, so ist das so vermittelte affirmirte Selbstgefühl der Zustand der Lust. Das Verschwinden des Mangels im Gefühl der Sättigung ist das Gefühl des Angenehmen. Bleibt dagegen die Realisirung des Gefühls ein subjectives Postulat, kommt es nicht zur Angemessenheit des Inneren mit dem Aeußeren, so entsteht das Gefühl des Unangenehmen, der Zustand der Unlust. Um sich nicht zu verwirren, darf hier das wichtige Moment nicht übersehen werden, daß die Folgen der Befriedigung des einen Triebes für die Befriedigung eines andern sehr hemmend sein und die größte Unlust durch solchen Widerspruch erregen können. Die Unlust liegt hier nicht in der Befriedigung, welche der eine Trieb erhalten hat, sondern in dem Mißverhältniß, was dadurch in dem Individuum für die Befriedigung eines andern Triebes eingetreten ist. Der besondere Inhalt wie Umfang des angenehmen und unangenehmen Gefühls ist natürlich so unendlich bestimmt, als der des Reizes.

Der Reiz des Bedürfnisses treibt das Subject über sich hinaus, die ihm fehlende Erfüllung zu suchen; die Richtung, die es in seinem unmittelbaren praktischen Verhalten zu nehmen hat, wird ihm durch die Bestimmtheit des Triebes gegeben, von welchem der Reiz ausgeht; in der Beziehung seines Zustandes auf sich ist es entweder Lust oder Unlust fühlend, je nachdem das praktische

Gefühl zur Realität, zur Negation des Bedürfnisses, gelangt oder nicht. Auf den Grad des Gefühls kommt hierbei sehr viel an, denn erst auf höheren Graden wird die Erregung, wenn sie ohne Sättigung bleibt, zur Folter. Ein geringerer Grad ist Angesichts der winkenden Erfüllung sogar angenehm, z. B. der leise Hunger, den wir Appetit nennen. Ohne dies vis à vis würde freilich die Empfindung sogleich eine andere sein. Das Thier kommt nicht über diesen Gegensatz der Lust und Unlust hinaus. Der Mensch aber macht sich durch das Bewußtsein sein Fühlen zum Gegenstand. Er nimmt also seinen Zuständen ihre Unmittelbarkeit und erzeugt dadurch aus jenen einfachen Elementen ganz neue Zustände. Er hat nicht blos praktisches Gefühl, das ihn angenehm oder unangenehm afficirt, sondern er hat Gemüth. Als Fühlender ist er schon die reale Möglichkeit, seiner selbst bewußt zu werden. Diese Identität des Gefühls und des Selbstbewußtseins ist das Gemüth. Hegel hat sich dieses Ausdrucks nicht bedient; was er aber Interesse nennt, ist ziemlich dasselbe.

Zweites Capitel.

Das Gemüth oder die besonderen Formen des praktischen Gefühls.

Das praktische, durch den Trieb bestimmte, als Lust oder Unlust existirende Gefühl ist nur die allgemeine Grundlage des praktischen Geistes: gerade wie die Anschauung sich zur Vorstellung auch nur elementarisch verhält. Als Lust und Unlust fühlend ist der Geist in einer schlechten Relativität und Oscillation befangen, aus deren Auf und Ab er nur durch das Bewußtsein und den Willen sich befreien kann. Allein bevor er sich durch das Bewußtsein der Freiheit bestimmt, müssen erst die besonderen Formen des praktischen Gefühls auseinandergesetzt werden, welche sich zur Nothwendigkeit der praktischen Idee, zum Guten, nur als Stoff verhalten. Diese Formen entspringen aus der Stellung, welche der praktische Geist als Selbstbewußtsein zur Objectivität hat.

Der nur fühlende Geist ist seinem Begriff nach unangemessen, denn das Wissen ist das wesentliche Element des Geistes. Der seiner selbst bewußte Geist ist als Geist seinem Begriff ebenfalls unangemessen, wenn er von seinem Gefühl abstrahirt und sich nur sein Selbst zum Inhalt macht. Es ist oben gezeigt worden, wie es im Begriff des Selbstbewußtseins liegt, die Objectivität mit sich zu durchdringen, sie als sich, sich als sie zu wissen, also über sich als ideelles Atom hinauszugehen. Der wahrhafte Begriff des Geistes fordert vielmehr, daß das Gefühl zum Selbstbewußtsein sich aufschließe, und umgekehrt, daß der Inhalt des Selbstbewußtseins von dem Subject als der seinige gefühlt werde. Erst diese Einheit kann man Gemüth nennen. Denn fehlt die Klarheit der Erkenntniß, das Wissen vom Gefühl, so existirt nur der Drang des Naturgeistes, der Turgor der Unmittelbarkeit. Fehlt aber das Gefühl, so existirt nur ein abstracter Begriff, der nicht die letzte Innigkeit des geistigen Daseins erreicht hat, der nicht mit dem Selbst des Geistes Eines geworden ist. Das Wort Gemüth gehört in der Terminologie der Deutschen Philosophie zu den Zauberwörtern, welche, wie das Wort Ding, Absolut u. s. w., sich gern da einstellen, wo es an jedem Begriff fehlt. Welche vage Definitionen sind nicht davon gegeben worden, und noch öfter hat man ganz ohne die Ehre einer Definition doch im Namen des Gemüthes gehandelt, weil sein Begriff sich von selbst verstehe. Der Begriff des Gefühls, des Temperaments, des Bewußtseins, des Willens sogar, ist mit dem Begriff des Gemüths verwirrt, weil in der That von allem diesen etwas darin ist. Die Gemüthlichkeit als Zustand des Subjectes dagegen ist durch den Mißbrauch dieses Wortes für schlechte sentimentale Zustände, für Empfindelei einerseits, und für Cynismus und bäurisch grobes Wesen andererseits, in Verruf gekommen, und man ist auf der Hut, wenn Jemand als ein gemüthlicher Mensch so im Allgemeinen empfohlen wird. Das Gemüth hat aber in sich selbst wieder seine Bildung, welche die mannigfachen Schattirungen desselben entwickelt. Jedes Gemüth ist an sich Totalität, allein in concreto existirt in ihm diese oder jene Bestimmtheit, worin das Subject sich verfestigen oder wovon es auch zu

andern übergehen kann. Empirisch kennen wir diese Verwandlungen des Gemüths recht wohl; sie sind oft genug beobachtet und beschrieben. Allein den Zusammenhang derselben zu finden, wird es wohl noch lange Zeit bedürfen. In Shakespeare allein liegt ein überaus reiches Material, das von der Wissenschaft noch so gut wie gar nicht für dies Gebiet ausgebeutet ist, um den Begriffen durch sorgfältig gewählte Beispiele endlich auch für die Vorstellung die Unbestimmtheit zu nehmen, in der sie gewöhnlich erscheinen, und die Scala menschlicher Zustände über den engen Horizont der bisherigen Psychologie zu erweitern. Der eine nennt Neigung, was der andere Hang nennt; der eine Begierde, was der andere Leidenschaft; der eine Eitelkeit, was ein anderer Gefallsucht u. s. f. Das Gemüth als die Einheit des Gefühls und des Selbstbewußtseins ist:

1) Begierde. Das praktische Gefühl wird durch einen Gegenstand erregt, dessen Genuß das Subject, das ihm als selbstbewußtes gegenübersteht, durch seine Vernichtung zu erreichen sucht. Im Selbstbewußtsein liegt jedoch die Möglichkeit, den Inhalt des Gefühls sich ideell unterordnen zu können. Diese Gestaltung des Gemüthes, die ruhige Versenkung des Subjects in's Object, ist:

2) die Neigung. Der Begehrende sucht seine Uebermacht über das Object zu realisiren. Der ihm Geneigte will das Dasein desselben sich aneignen, aber das Object zugleich als Object gelten lassen. Er genießt dasselbe, aber ohne die zerstörende Unruhe der Begierde. Die Begierde ist sinnlich, die Neigung ideell. So wird der Widerspruch möglich, daß das Subject den Inhalt seines Gefühls als die es selbst bestimmende Macht besitzen will, aber vielmehr von ihm besessen wird. Diese Form ist:

3) die Leidenschaft. Das Subject legt, wie Hegel sich ausdrückt, sein ganzes Interesse in einen Inhalt. Es gibt sich gegen ihn auf. Und doch erhält es sich aus ihm wieder zurück. Es hat nur in seinem Prädicat eine Realität für sich. Das Prädicat ist seine Substanz geworden, ohne welche die Subjectivität eine werthlose Hülse sein würde.

Aber zugleich liegt der höchste Nachdruck darauf, daß Ich es bin, der von dieser Leidenschaft ergriffen ist. Folglich ist das, was meine Subjectivität vernichtet, zugleich das, was ihr den tiefsten Halt, die höchste Erfüllung gibt. Sowohl das Begehren als einfache Form ist hier zu Grunde gegangen, denn ich habe dem Gegenstande meiner Leidenschaft gegenüber keine Selbstständigkeit: ich mache mich zu seinem Prädicat. Aber auch die Neigung ist zu Grunde gegangen, denn ich will den Gegenstand nicht in seiner Selbstständigkeit außer mir lassen; ich will ihn nicht blos ideell genießen, sondern er soll auch zu meinem Selbst werden: er soll mein Prädicat werden.

I.

Die Begierde.

Die Begierde wird hier nicht vom Standpunct des Selbstbewußtseins, wie in der Phänomenologie, sondern als Aeußerung des Triebes betrachtet, der das praktische Gefühl zur concreten Bestimmtheit zuspitzt. Das Gefühl des Bedürfnisses, der Reiz, wird nämlich:

1) zum Gelüsten.

Das praktische Subject fixirt die Richtung seines Triebes auf ein bestimmtes, also einzelnes Object, das ihm eine Befriedigung desselben zu versprechen scheint. Es kann dies unmittelbar durch die Anschauung geschehen, oder, wenn das Subject den Genuß des Objects schon einmal gehabt hat, mittelbar durch dessen Vorstellung. Die Lüsternheit ist die Anticipation des Actes des Genießens. Sie ist nicht ein theoretisches Anschauen oder Vorstellen, sondern wesentlich setzt sich das Subject als in realem Contact mit dem Object. Die theoretische Intelligenz erscheint hier nur als vermittelnd für die praktische, als ihre gefällige Kupplerin. Ich sehe, höre u. s. f., aber im Sehen, Hören beziehe ich mich schon auf den Genuß, den das theoretisch Vernommene reell für mich haben wird. Die Purpurröthe einer Kirsche, ihre krystallhaft scheinende Durchsichtigkeit,

ihre sanftschwellende Rundung, gelten mir praktisch nur in Bezug auf den trefflichen Geschmack, den sie für mich haben wird. Ich brenne vor Verlangen; das Wasser läuft mir im Munde zusammen; ich spitze schon das Ohr u. s. f. sind die Redensarten, in welchen sich diese Stufe des praktischen Verhaltens ausspricht.

2) Das Begehren.

Das Gelüsten ist die werdende Begierde; der Act, durch welchen der Trieb aus seiner Allgemeinheit sich zur entschiedenen Beziehung auf dies Object fortbestimmt. Die Lüsternheit ist daher ein angenehmes Gefühl. Sie ist noch nicht die wirkliche Lust, denn zu dieser ist die Realität des Genusses nothwendig. Aber sie ist der „Vorschmack," die ideelle Vorbildung desselben. Die Begierde ist schon das Eingehen des Subjectes in das Object, welches ihr Außereinandersein aufzuheben und das Object als genossenes, d. i. negativ gesetztes, zum Prädicat des Subjectes zu machen bestrebt ist. Ohne den Reiz des Bedürfnisses, ohne die qualitative Bestimmtheit des Triebes würde es gar nicht zum Begehren kommen. Das Subject weiß sich in seiner Lebendigkeit, wie früher gezeigt worden, als die Macht des Einzelnen und verzehrt es in dieser Gewißheit. Indem aber das praktische Gefühl durch die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Objectivität zu seinem Triebe entweder angenehm oder unangenehm erregt wird, so ist das Begehren entweder ein positives oder negatives.

a) Die positive Begierde.

Sie ist die einfache Fixirung des praktischen Gefühls auf einen durch das Gelüsten herausgefundenen Inhalt, der dem Wesen des Triebes entspricht. Wegen dieser Congruenz ist sie ein Gefühl der Lust.

b) Die negative Begierde oder der Abscheu.

Die positive Begierde findet, was sie sucht. Wenn aber das Subject statt der seinem praktischen Gefühl correlaten Objectivität eine ihm widersprechende findet, welche sich gegen das

Wesen der immanenten Triebe negativ verhält, so verwandelt sich auch das positive Begehren in das negative. Das Subject wendet sich von dem seinem praktischen Gefühl widersprechenden Inhalt ab. Der Egoismus der Selbsterhaltung erregt in ihm das Gefühl der Unlust als Abscheu. Die negative Begierde ist somit durch die positive vermittelt. Jeder Abscheu hat im Subject seine ihm parallele Begierde. Wie in dieser der Begehrende, so zu sagen, alle Poren öffnet, den Gegenstand seiner Begierde in sich aufzunehmen, so entsteht in dem Verabscheuenden die entgegengesetzte Bewegung, sich jedem Eindringen des widrigen Objectes zu verschließen. Es kann diese Reaction näher die doppelte Form annehmen:

α) sich dem, was verabscheuet wird, durch die passive Flucht zu entziehen; oder

β) wo eine solche Entfernung nicht möglich ist, activ durch Zerstörung des Objectes sich vor seiner Negativität zu retten. Jacob Böhm würde sagen, die Turba vitae, das Angstrad der finstern Pein presse dem Subject diese Gewaltsamkeit ab. In der That ist diese negative Reaction der äußerste Gegensatz zum Wesen der positiven Begierde. Diese zerstört den Gegenstand, um ihn sich ganz anzueignen. Sie muß seine Selbstständigkeit auflösen, weil er sonst nur ein theoretisches Object für die Anschauung bleiben würde. Der Abscheu aber zerstört nicht, weil die Auflösung das Mittel des Genusses wird, sondern weil er das Object überhaupt vernichten möchte. Es soll als ihm widrig gar nicht sein. — Wenn der Abscheu von der Erinnerung an die Widrigkeit der Empfindung begleitet wird, so wird er zum Ekel.

Die Begierde, als durch die Einzelheit des Gegenstandes bedingt, ist eine vorübergehende Bewegung, die sich unbestimmt oft und in unbestimmt mannigfaltigen Graden im verschiedensten Inhalt erneuen kann. Jetzt begehre ich hier diesen Apfel; jetzt an diesem Orte dies Buch u. s. f. Da aber die Begierde durch den Trieb vermittelt wird, der im Gelüsten nur zur Erscheinung durchbricht, so hebt sich die Begierde als momentane Manifestation des praktischen Gefühls in der Neigung auf, welche auch dann

im Subject existirt, wenn der Gegenstand keine unmittelbare Gegenwart oder keine Beziehung auf dieselbe hat.

II.
Die Neigung.

So lange das Gemüth, von der Anschauung gefesselt, sich im Kreise des Begehrens, der bestimmten Vereinzelung umhertreibt, so lange ist es äußerlich, sollte auch der Inhalt, wie in der Neugierde, geistiger Abkunft sein. Diese Plötzlichkeit, dieser Kitzel der unmittelbaren Erregung, hört in der Neigung auf. Sie schließt das Begehren nicht von sich aus. Indem sie es aber in sich einschließt, stumpft sie seinen Stachel ab. Es ist ihr nicht um den acuten und momentanen Genuß zu thun, den die Zerstörung des Einzelnen und das Zusammengehen des Subjectes mit sich in diesem Vernichten gewährt, sondern um den bleibenden Zusammenhang mit der Sache. Diese muß also, während sie genossen wird, erhalten werden, weil das constitutive Princip im Subject selbst ein bleibendes ist; dies Princip ist nämlich der Hang.

1) Der Hang.

Was das Gelüsten für die Begierde, das ist der Hang für die Neigung. Das Bleibende, Identische im praktischen Geist sind die Triebe. Allein der Trieb particularisirt sich in jedem Einzelnen. Der Nahrung zu bedürfen, den Geschlechtstrieb zu empfinden, zu erkennen und zu wollen, ist der ganz allgemeine Inhalt des praktischen Gefühls in allen Menschen. Allein dieser Inhalt sondert sich im Concreten in eine unendliche Mannigfaltigkeit. Hier ist es, wo wir uns Alles zurückzurufen haben, was in der Anthropologie von der natürlichen Bestimmtheit des Einzelnen entwickelt wurde, denn durch jene dort auseinander gesetzten Vermittelungen wird der Trieb aus seiner Allgemeinheit heraus in specifische Richtungen hineingeleitet: die Race, das Geschlecht, das Alter, das Temperament, die Anlage u. s. f. geben dem Triebe eine eigenthümliche Besonderung. Diese Specification ist der Hang. Der Hang unterscheidet sich also einmal

von der Begierde; er ist keine stärkere Begierde, wie man sich wohl ausdrückt, sondern er ist eine bleibende Tendenz des Triebes, eine Particularisation desselben, während das Begehren nichts ist als nur die Aeußerung des Triebes, wie er, einzelnen Objecten gegenüber, als die Macht derselben erscheint. Der Hang ist daher so gut als der Trieb ein angeborener und kann so sehr ein unschuldiger und schöner als ein gefährlicher und verabscheuungswürdiger sein. Der eine hat einen Hang zum Essen, der andere zum Trinken; der eine zum Wassertrinken, der andere zum Weintrinken; der eine zur geselligen Mittheilung, der andere zur eremitischen Isolirung; der eine zum Nachdenken, der andere zum Handeln u. s. w. Aber der Hang unterscheidet sich auch vom Triebe, denn er ist nicht der Trieb in seiner Allgemeinheit, sondern der Trieb in seiner qualitativen Besonderung, die im Concreten das Product einer unendlich weitläufigen Vermittelung ist. Ob das Subject einen Hang und wozu es einen solchen haben kann, hängt also nicht von ihm ab, sondern hierin erliegt es seinem ursprünglichen Schicksal.

2) Die Neigung.

Der Hang ist mit der Individualität des Subjectes auf's Innigste verflochten. Es kann durch das Bewußtsein von ihm und durch die Freiheit seines Willens seinen Hang beherrschen und bilden; verändern oder gar vertilgen kann es ihn nicht. Scheint es auch dem Menschen so, als habe er einen Hang ganz in sich ausgerottet: in demselben Augenblick erhebt er sich vielleicht aus seinem Exil. Man kann ihn einem zu steter Empörung geneigten Vasallen vergleichen. Der Hang individualisirt sich abermals in den Neigungen, und diese Diremtion macht es der Freiheit des Bewußtseins und Willens leichter, ihn positiv oder negativ, fördernd oder hemmend, zu behandeln. Die Neigung ist die concrete Bestimmtheit des Hanges. Sie ist daher allerdings bleibend, wie er, allein nicht absolut, nur relativ; z. B. wer einen Hang zum Weintrinken hat, kann eine Neigung zu französischen Weinen fassen. Ohne den Hang ist diese Neigung nicht möglich. Allein sie braucht nicht für immer zu

beharren; man kann eine Neigung zum Rheinwein dafür eintauschen. Krankheit, Klima u. s. f. kann sie vermitteln. Der zu Grunde liegende Hang ist der nämliche, wie bei der früheren Neigung. Der Erkenntnißtrieb kann sich als Hang zur Naturwissenschaft individualisiren. Allein hier ist eine neue Sonderung nothwendig, ob die unorganische oder organische Natur die meiste Anziehungskraft übt. Nun setzen wir den letzteren Fall, so ist sehr wohl denkbar, daß Jemand erst eine Neigung für die Botanik, dann für die Zoologie faßt. Verschiedene Neigungen als die Erscheinung eines und desselben Hanges schließen einander nicht nothwendig aus. Allerdings ist Ein Subject die reale Möglichkeit, sowohl von einem sich widersprechenden Hang als auch von sich widersprechenden Neigungen hin und her gerissen zu werden. Allein eben so sehr ist es möglich, daß seine Neigungen sich unter einander vertragen, daß es also deshalb, weil es eine neue Neigung in sich aufzieht, eine frühere noch nicht von sich abzustoßen braucht. Sie haben in ihm Raum neben einander. Diese Individualisirung geht natürlich wie die Differenz des Grades in's Unendliche.

Die Neigung ist keine habituell gewordene Begierde, sondern unterscheidet sich als durch den Hang vermittelt qualitativ vom Begehren. Das Begehren ist in ihr ein Moment, denn die Neigung an sich ist gegen die auflodernde Endzündlichkeit der Begierde ein fortdauerndes, stilles Feuer. Die Begierde als solche stürzt über ihren Gegenstand her, ihn zu vernichten und durch die Vernichtung sich zu assimiliren. Die Neigung nahet sich ihm ruhig, ihn sanft in sich einzusaugen und durch ihre Behandlung sein Dasein ungestört zu lassen. Weil nun in der Liebe dies Wesen der Neigung, das in einem andern Sein und doch das Andere als ein Anderes bestehen zu lassen, am Deutlichsten hervortritt, so erklärt sich daraus, daß die Sprachen die Neigungen überhaupt gern durch Liebe bezeichnen: Selbstliebe, Lebensliebe, Ehrliebe, Eigenthumsliebe u. s. f. Im Französischen sagt man: il aime à etc. Doch liegt in aimer noch der andere Sinn des Pflegens bestimmter, als im Deutschen. Das Pflegen ist die Gewohnheit. Die Gewohnheit kann aus der Neigung entspringen,

sie zu ihrem Inhalt machen. Allein an sich, wie auch oben zu zeigen versucht wurde, ist die Gewohnheit nur eine Form des psychischen Lebens, welche zur Neigung gar kein inneres Verhältniß hat, sondern dem verschiedensten Inhalt zugänglich ist, so daß durch sie uns Zustände geläufig werden können, welche sogar mit unserer Neigung in Widerspruch sind. Goethe sagt Nachgel. W. Bd. IX. S. 18 mit Recht: „Es gehört viel dazu, ein gewohntes Verhältniß aufzuheben, es besteht gegen alles Widerwärtige; Mißvergnügen, Unwillen, Zorn vermögen nichts gegen dasselbe, ja es überdauert die Verachtung, den Haß.“ Wenn man nun durch den Begriff der Gewöhnung an die Befriedigung einer Begierde den Begriff der Neigung gefaßt zu haben glaubte, so lag der Grund dazu in der Ruhe, welche sowohl der Gewohnheit als der Neigung eigen ist. Aber der wahrhafte Grund derselben für die Neigung ist der Hang. Was als bloße Begierde eine nur discrete Größe ist, das wird durch ihn als Neigung zu einer continuirlichen.

Da nun der Hang eine bestimmte Individualisirung des Triebes ist, so folgt daraus, daß die Neigung entweder eine positive oder negative sein müsse.

a) Die Zuneigung

ist die mit der Eigenheit des Hanges identische. Auf dieser Sympathie beruhet:

b) Die Abneigung.

Es ist hier, wie in der Begierde, wo die negative auch durch die positive vermittelt wird. Die Abneigung verhält sich ihrem Gegenstande gegenüber ruhig. So wenig die Zuneigung bei aller Macht ihrer Intensität in äußerlicher Wildheit sich manifestirt, wie die Heftigkeit der Begierde, so wenig wird die Abneigung sich stürmisch offenbaren. Sie fliehet weder vor ihrem Gegenstand, noch sucht sie ihn in ihrer Negativität zu vernichten, wie der Abscheu. Wie die Zuneigung das Verschwinden ihres Objectes, so kann auch die Abneigung das Dasein desselben ertragen.

Daher ist die Neigung die schönste Form des praktischen Geistes und der rechte Mittelpunct des Gemüthes. Das Subject bleibt in ihr eben so selbstständig als der Inhalt, auf den es sich richtet. Dies gegenseitig von einander Freisein, während doch zugleich die höchste Innigkeit statt findet, ist eben die unmittelbare Schönheit des Gemüthes. Diese kann aber verloren gehen, indem der Inhalt des praktischen Gefühls sich das Subject so unterwirft, daß es gegen ihn ohne Selbstständigkeit ist. Dies Verhältniß ist:

III.
Die Leidenschaft.

Im Begehren, durch die Anschauung des einzelnen, gegenwärtigen oder als gegenwärtig vorgestellten Objectes gefesselt, ist das Gemüth sinnlich; in der Neigung wird die Rohheit der Begierde gemildert; in der Leidenschaft erreicht das praktische Subject den Gipfel der Vertiefung in sich selbst, welche die Weite der Neigung mit der Schärfe der Begierde vereinigt, ohne eine Zusammensetzung derselben zu sein, denn die Immanenz der Begierde in der Neigung hat sich schon erwiesen. Sie ist folglich auch der Leidenschaft immanent, welche die Neigung zu ihrer Basis hat. So wenig aber die Neigung eine nur potenzirte Begierde, so wenig ist die Leidenschaft eine nur gesteigerte Neigung, sondern es existirt hier abermals ein qualitativer Unterschied durch den Affect.

1) Der Affect.

Die Neigung wird durch den Affect zur Leidenschaft. Die Neigung ist ruhig, allein ihre Ruhe ist keine Todtheit. Wenn aber das Gefühl der Neigung aus seiner stillen Bewegtheit heraustritt, so kann sie zur Leidenschaft werden. Die Deutsche Sprache nennt auch diese Diremtion des Gemüthes in sich ganz naiv Gemüthsbewegung. Der Affect ist ein Gefühl, aber nicht jedes Gefühl ist ein Affect. Dies ist der Grund, weshalb wir in der Anthropologie im Begriff der Empfindung den des Affectes noch ausschließen mußten, denn erst, wenn das Gemüth

begriffen ist, kann die Empfindung als Affect begriffen werden; das Gemüth ist aber die Einheit des Gefühls und Selbstbewußtseins, ohne welche Identität also auch der Affect nicht zu denken ist. Ein starkes Gefühl, z. B. des Hungers, ist darum noch kein Affect. Kein Thier ist des Affectes und der durch sie bedingten Leidenschaft fähig, weil kein Thier seines Gefühls sich bewußt werden kann. Wird aber der Inhalt des Gefühls zugleich gedacht, so gewinnt er gleichsam durch den Gedanken Ankergrund in der Seele. Begeisterung ist ein Affect, denn als Empfindung ist sie zugleich von geistigem Inhalt durchdrungen; so ist es im Erstaunen, Erschrecken, Entzücken u. s. w. Der qualitative Unterschied des Affectes von der Empfindung im Allgemeinen ist der, daß das Subject in ihm sich als Subject verliert. Die ganze Phraseologie des Affectes spricht das Unselbstständigwerden des Subjects gegen die Macht des Gefühls aus: es übermannte mich, riß mich hin, ich erlag, ich gerieth außer mir, ich vergaß mich, ich wußte nicht wie mir geschah u. s. f. Durch diese Ohnmacht des Subjectes gegen das es erfüllende Gefühl, welches seine Stärke wird, unterscheidet sich der Affect von der bloßen Empfindung nicht nur quantitativ, sondern qualitativ. Wenn ich mich freue, so brauche ich deswegen noch nicht in meiner Freude unterzugehen, wie dies in der Wonne der Fall ist. Man muß sich an die schöne Exposition Hegel's im ersten Theil der Logik erinnern, wo er zeigt, wie die Qualität durch die Veränderung ihrer Quantität in eine andere Qualität umschlagen kann. Die Steigerung erreicht endlich einen Grad, wo nicht mehr dasselbe in einer höheren Potenz, sondern zugleich etwas ganz Neues da ist. Die Empfindung, sei sie eine sthenische oder asthenische, wird in ihrer Steigerung zum Affect, sobald das Subject sich ganz in sie auflöst, sich nicht mehr im Empfinden von demselben unterscheidet. Der Affect ist daher viel seltener, als gewöhnlich geglaubt wird, und demzufolge auch die durch ihn bedingte Leidenschaft, welche oft mit der nackten Begierde verwechselt wird. Der Affect kann nun:

a) ein positiver oder negativer sein, weil er von der sthenischen oder asthenischen Empfindung als Erregung der Lust

oder Unlust ausgeht. Der positive Affect vernichtet den Menschen, so zu sagen, durch einen Pantheismus, der negative durch einen Nihilismus; dort vergeht der Einzelne in die Schauer der Seligkeit, sei es Macht, Ruhm, Liebe, Freiheit, Gott oder was sonst gefühlt und gedacht werde; hier vergeht er auch, allein im Erbeben seiner Endlichkeit, aus Reue, Scham, Angst, Entsetzen u. s. w.

b) Der Genesis nach kann der Affect ein reiner, einfacher oder ein gemischter sein, je nachdem der Inhalt entweder ganz in die Gegenwart fällt oder von der Gegenwart aus auf die Vergangenheit oder Zukunft sich bezieht. Es kann hier eine sehr subtile Dialektik dieser Beziehungen entwickelt werden, zu welcher die Elemente in dem früher auseinandergesetzten Begriff der äußern und innern Empfindung liegen. Sie ist von Daub in seiner Anthropologie, Berlin 1838, S. 431 ff. versucht worden. Er unterscheidet sechs zusammengesetzte Affecte: 1) Vergnügen und Schmerz als Wehmuth; 2) Hoffnung und Furcht als bange Erwartung; 3) Schmerz und Hoffnung als Standhaftigkeit in der Doppelform des Muthes und der Geduld; 4) Vergnügen und Hoffnung als Kitzel, Fröhlichkeit, Entzücken; 5) Schmerz und Furcht als Angst; 6) Vergnügen und Furcht als Grausen.

c) Der Affect geht, wie jede Empfindung, vorüber. Weil er von uns wohl gewünscht, aber nicht, wie eine Vorstellung, ein Gedanke, willkürlich erzeugt werden kann, so hat dies etwas Schmerzliches an sich. Allein es ist eine weise Oekonomie des Seelenlebens, denn sowohl die schmelzenden als die rüstigen Affecte würden uns als perennirende überschnell erschöpfen. Beharrlich kann der Affect nur werden, insofern er in eine Neigung eingeht; dann ist aber die Neigung nicht mehr Neigung, sondern:

2) Leidenschaft.

Durch die Continuität der Neigung ist aber auch der Affect verändert, denn aus dem momentanen Aufkochen ist er zu einem Strom geworden. Die Leidenschaft enthält also von der einen

Seite durchaus den nämlichen Inhalt, wie die Neigung: das Ich, das Leben, das Eigenthum, den Genuß, die Ehre u. s. w. Zugleich ist jedoch durch die Vermittelung des Affectes der qualitative Unterschied vorhanden, daß das Subject gegen den Inhalt seiner Leidenschaft ohnmächtig ist. Dies Verschwinden des Subjectes in den Abgrund einer einzigen Bestimmung ist die Größe der Leidenschaft.

Hegel hat sich der Leidenschaft gegen eine „todte, nur zu oft heuchlerische Moral" angenommen, weil nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden. Und gewiß ist die Leidenschaft als das völlige Aufgehen des praktischen Subjectes in einen Inhalt psychologisch die höchste Form, deren das Gemüth fähig ist. Indessen kommt es hier ganz auf die besondere Bestimmtheit des Inhaltes an, um die Leidenschaft gelten zu lassen oder zu verwerfen, denn ein jedes Interesse ist einer solchen abstracten Isolirung fähig, auch das gemeinste. Es gibt ebensowohl Leidenschaften, über die sich die Engel, als solche, über die sich die Teufel freuen. Die Leidenschaft als Form überhaupt genommen ist daher noch nicht verächtlich; sie wird es erst durch die Kleinheit oder Verworfenheit ihres Gegenstandes. Um aber Mißverständnissen vorzubeugen, würde man doch wohl die selbstbewußte Energie des Willens, die enthusiastische Besonnenheit ausdrücklich noch von der Leidenschaft zu unterscheiden haben, denn auch die edle, große, anbetungswürdige Leidenschaft kann durch Maaßlosigkeit sich den herbsten sittlichen Tadel zuziehen. Die in jene besonnene Begeisterung verklärte Leidenschaft rechtfertigt sich selbst. Christus war ohne Leidenschaft in aller Gluth seiner Liebe und Festigkeit seines Wollens. — Man hat wohl die Leidenschaft im Allgemeinen als unnatürlich verworfen. Das ist ein großer Irrthum. Denn obwohl die Leidenschaft als die Thätigkeit des Geistes nichts Natürliches, nichts unmittelbar Gegebenes ist, so ist sie doch darum noch nicht an sich unnatürlich. Dies wird sie erst, wenn ihr Inhalt die positive Negation der Natur, der affirmative Widerspruch ihrer Gesetze ist. Die geschlechtliche Liebe des Mannes zum Weibe z. B. ist als Leiden-

schaft nicht unnatürlich; ist aber das Weib die Mutter oder die Schwester, so tritt der Widerspruch der Natur mit sich ein, daß das ruhige Kreisen des Blutes, welches die Neigung der Pietät beherrscht, in die Wuth der Begierde hineingerissen wird. Die Ungleichheit des Sohnes mit der Mutter, die Gleichheit des Bruders mit der Schwester wird in eine ihnen wesentlich fremde Spannung versetzt. So erst ist die Leidenschaft unnatürlich. Fast scheint die Leidenschaft um so tiefer zu wurzeln, je unnatürlicher sie ist; z. B. die unnatürliche Wollust, welche Huren, besonders in Gefängnissen, miteinander treiben, kettet sie auf's innigste, auf Leben und Tod zusammen. Man sehe, was Parent Dûchatelet in seinem Werk De la prostitution dans la ville de Paris, 1836, T. I, chap. VIII, von den Tribaden sagt.

Daß die Leidenschaft dem Wahnsinn nahe bringen, also auch den Uebergang zu ihm bereiten kann, begreift sich leicht aus ihrer Beschaffenheit, weil der Mensch in ihr sich nicht mehr in seiner Subjectivität aus dem Inhalt zurücknimmt. Diese Ohnmacht des Subjectes gegen die Macht seiner Leidenschaft ist aber nicht als ein absolutes Negirtwerden der Subjectivität und ihrer Freiheit zu nehmen, sondern nur als Zustand. Vielmehr ist immer die reale Möglichkeit da, daß das Subject sich über seine Leidenschaft erheben könne, wenn gleich es leider oft genug nicht zur Wirklichkeit dieser Möglichkeit kommt. In dieser Beziehung ist der rührende Brief, welchen Victor Hugo von jenem unglücklichen Ymbert Galloix mitgetheilt hat, der von Genf nach Paris kam und sich zuletzt in den Gedanken verrannte, daß man, um glücklich zu werden, in England geboren sein müsse, ist in Ansehung der Scala, welche die Leidenschaft bis zum Wahnsinn und Selbstmord durchlaufen kann, für die Psychologie classisch. Man kann hier deutlich beobachten, wo das Subject noch bei sich ist und wo es sich in seinen leidenschaftlichen Vorstellungen selbstlos erschöpft.

Und doch ist die Selbstlosigkeit der Leidenschaft als solche noch keine ethische; sie ist keine moralische Entäußerung des

Egoismus, sondern im Gegentheil ist die Leidenschaft der Widerspruch, daß ihr Inhalt gerade für dies Ich die höchste Bedeutung hat, Ich sein Träger ist, wie es durch ihn getragen wird. Das Subject will glücklich sein.

Drittes Capitel.

Die Glückseligkeit.

Die Ansicht Hegel's ist eigentlich, daß die Philosophie des objectiven und absoluten Geistes all den besondern Inhalt entwickelt, in welchen der subjective Geist die Totalität seines Interesses legen kann. Rechthaberei, Geiz, Ruhmsucht, Kunst-Enthusiasmus, religiöser Fanatismus u. s. f. können als Leidenschaften erst dann völlig verstanden werden, wenn dieser Inhalt, Recht, Eigenthum u. s. f. begriffen ist. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit dieses Inhaltes geht in concreto in's Unendliche; die Form des subjectiven Geistes bleibt in ihm, wie sehr er sich verändere, immer dieselbe. Die Rechthaberei z. B. ist als Sucht vom Geiz als Sucht psychologisch nicht verschieden; die Differenz ist eine nur formelle, und die Philosophie kann sich daher nicht auf die Differenz der qualitativen Erfüllung einlassen, ohne ein unabsehbares Werk zu beginnen. Auch Spinoza war dieser Meinung: Ethices pars III. prop. LVI, scholion, gegen Ende: „sufficit, nobis affectuum et Mentis communes proprietates intelligere, ut determinare possimus, qualis et quanta sit Mentis potentia in moderandis et coërcendis affectibus. Quamvis itaque magna sit differentia inter hunc et illum Amoris vel Cupidinis affectum, ex. gr. inter Amorem erga liberos et inter Amorem erga uxorem, nobis tamen has differentias cognoscere et affectuum naturam et originem ulterius indagare non est opus." Was von der Leidenschaft gilt, gilt natürlich auch von der Neigung. Indem ich z. B. das Wesen

der Familie begreife, begreife ich auch die Neigung der Pietät in allen ihren Verzweigungen.

Der Gedanke, daß die unmittelbaren Regungen des praktischen Geistes in der objectiven Bestimmtheit des Geistes ihre Wahrheit finden, ist groß und fruchtbar, weil er eben wahr ist. Allein es läßt sich, ohne diesen Fund aufzugeben, dennoch eine viel reichere Ausführung der psychischen Form des praktischen Geistes denken, als worauf Hegel es ursprünglich angelegt zu haben scheint. Der thatsächliche Beweis dafür ist jenes dritte Buch der Spinozischen Ethik, wo Spinoza, im Widerspruch mit seinem Princip, der absoluten Substanz, gegen welche Alles nur als ein Accidens erscheinen soll, plötzlich in das Princip der Individualität fällt, in der bekannten Proposition: omne ens in suo Esse perseverare conatur. Aus diesem Streben des Individuellen leitet er alle Affecte ab; die Verminderung des eigenthümlichen Seins bewirkt Traurigkeit, die Steigerung desselben Freude. Das Individuum sucht, jenem allgemeinen Gesetz gemäß, Alles an sich zu ziehen, sich zu assimiliren, was sein Sein erhöhet: es liebt; und Alles von sich auszuschließen, was dasselbe beeinträchtigt: es haßt. Liebe und Haß sind also an sich dasselbe, nur einmal positiv, das anderemal negativ gesetzt. Werfen wir nun die Frage auf, in welchem Theil der Philosophie diese Begriffe von Liebe und Haß, Freude und Trauer mit ihren vielfachen von Spinoza meisterhaft in einem grandiosen Lapidarstyl beschriebenen Modificationen, mit ihrer Dialektik, wie nämlich ein Affect den andern, eine Leidenschaft die andere bestimmt, behandelt werden sollen, so muß dies unstreitig in der Psychologie geschehen. Aristoteles hat diese Betrachtung theils in der Rhetorik, theils in den Ethiken vorgenommen, allein das Verhältniß einer Neigung und Leidenschaft zum Gesetz des Willens oder zur Darstellung ist etwas ganz Anderes, als die von solchen Rücksichten freie Zeichnung derselben, wie sie Spinoza zum Theil schon entworfen hat. Feuerbach in seiner Geschichte der neueren Philosophie, 1833, S. 418, Anmerkung, ist einer der Wenigen, welche dies eingesehen haben. J. Müller ist in seiner Physiologie ganz dem Spinoza gefolgt.

Aber die Psychologie wird und muß noch weiter gehen. Sie muß nicht blos die allgemeine Charakteristik der besonderen Formen des Gemüthes geben, sondern auch die concrete Gestaltung derselben in sich aufnehmen. Sucht ist allerdings Sucht, Neigung Neigung, Begierde Begierde, der besondere Inhalt sei welcher er wolle. Läßt sich aber nicht diese Mannigfaltigkeit doch wieder auf eine psychische, einfache Bestimmtheit des Gemüthes zurückführen, ohne der Sphäre des objectiven und absoluten Geistes vorzugreifen? Hier tritt durch die Beschaffenheit des Inhalts wieder ein qualitativer Unterschied ein; die Leidenschaft, welche auf die Befriedigung des Erkenntnißtriebes gerichtet ist, manifestirt sich in ganz anderen Phänomenen, als die, welche auf den Geschlechtstrieb geht; und die aus dem Trieb zum Handeln entstehende ganz anders, als die auf dem Nahrungstrieb beruhende. Hieran muß die Psychologie ihre particuläre Entwicklung anknüpfen. Nicht, als sollte sie sich zu einer empirischen Beispielsammlung erniedrigen, wohl aber, um die besondere Form der Leidenschaft zu erforschen, denn das gerade ist in ihr das Dämonische, daß, während sie dem Subject die größte Ausgelassenheit zugesteht, in diesem Spiel dennoch durch die objective Natur des Inhalts eine strenge Nothwendigkeit waltet. Das Studium der Wollust, der Trunksucht, Spielsucht, Ehrsucht u. s. w. entblößt uns den Mechanismus, in welchen das leidenschaftliche Subject hineingerissen wird.

Die Natürlichkeit des Geistes strebt nach Befriedigung aller Begierden, Neigungen und Leidenschaften. Die Verwirklichung derselben würde das Subject glücklich machen, denn Glück heißt für seine Triebe die Angemessenheit des äußern Daseins finden. Die Menge der Begierden u. s. w. bringt unter den Menschen und in dem Einzelnen Rührigkeit hervor. Allein die Vielheit an sich schon kann auch eine große unangenehme Unruhe erzeugen, indem das Subject zu gleicher Zeit von verschiedenen Neigungen und Begierden gereizt wird. So kann man in Restaurationen z. B. nicht selten Menschen finden, welche zugleich essen und trinken, aber auch die Zeitung lesen, aber auch hören wollen, was am Nachbartische gesprochen wird. Solcher Conflict der Be-

gierden ist schon sehr peinvoll. Tritt nun vollends eine Collision ein, d. h. kommt es zum Widerspruch in der Befriedigung einer und derselben Begierde oder Neigung, so muß das Streben nach Glückseligkeit eine Zerrissenheit des Gemüths erzeugen, welche von niederen Graden bis zur furchtbarsten Qual sich steigern kann.

Aus dieser Unruhe kann nur die Reflexion retten. Sie ist der Grund derselben und vermag sie daher allein aufzuheben. Sie ist der Grund, denn ohne ein Bewußtsein der Begierden u. s. f. zu haben und ohne sie mit einander zu vergleichen, würde es gar nicht zu jener Unruhe kommen. Das Thier ist glückselig, denn es überläßt sich ohne Reflexion dem gerade gegenwärtigen Impulse. Es bezieht z. B. seinen Nahrungstrieb nicht auf seinen Geschlechtstrieb. Der Mensch aber wird nur dadurch unglücklich, daß er einen vorhandenen Zustand mit einem andern vergleichen kann, von dem er sich für seinen Genuß eine größere Befriedigung verspricht. Das Denken allein kann aber diesen von ihm erschaffenen Nothstand überwinden, denn durch dasselbe wird auch eine Wahl möglich. Der Mensch kann die Erfahrung machen, welche Begierden und Neigungen ihm den größten und dauerndsten Genuß gewähren. Er kann also diese zum Mittelpunct seines praktischen Verhaltens machen und die Befriedigung anderer entweder ganz für sich aufheben, oder wenigstens relativ beschränken, um sich für die Richtung, welche ihm das höchste Maaß von Glückseligkeit zu gewähren scheint, den Genuß desto kräftiger und bleibender zu sichern. Daß die Meinung, in welcher Sphäre sich der höchste und dauerndste Genuß finde, wechseln kann; daß alles Ungenossene reizender erscheint; daß nach der Sättigung der Begierde sie selbst, die erst so vielversprechende, oft fade und inhaltslos dünkt und andere Neigungen in solchen Momenten mit verstärkter Anziehungskraft wirken müssen, leuchtet ein.

Die Entscheidung für oder gegen einen Genuß wird also durch das reflectirende Denken vermittelt, das von den vielen Begierden u. s. f., welche um die Gunst der Erhörung flehen, bald dieser bald jener oder ein für allemal nur dieser oder jener

die Befriedigung gewährt. Die Entscheidung ist also Willkür. Ich bestimme mich, weil es mir so beliebt, jetzt so; ich kann mich aber auch so bestimmen. Gründe wird meine Reflexion immer haben. Sie kann mit der Nothwendigkeit eines Triebes beständig gegen die eines andern fechten. Auch der unsinnigsten und rasendsten Leidenschaft fehlt die Krücke der Reflexion nicht.

Die Willkür beendigt allerdings den Conflict und die Collision der praktischen Tendenzen. Allein diese Beendigung ist erst die rohe Entscheidung, welche die egoistische, für das Glück ihres Genusses bangende Subjectivität gibt.

Eine solche Entscheidung ist an sich noch vernunftlos. Sie kann nur eine formelle Genugthuung geben. Höchstens wird sie zur Klugheit, welche die Summe der möglichen Genüsse berechnet und nur da verliert, wo sie durch den Verlust um so größeren Gewinn erkauft. Die Lust des sinnlichen Genießens hat an sich selbst die Nothwendigkeit der Langenweile, denn sie treibt das Subject immer wieder durch denselben Kreislauf hindurch. In der Verzweiflung dieser Einförmigkeit, wo Einmal auch Allemal ist, sucht die Klugheit durch den Wechsel der Begierden und durch Modificationen ihrer Befriedigungsweisen den Reiz der Neuheit zu erschleichen. Der Fortgang von der Lust zur Grausamkeit ist das Gesetz dieses Raffinements. Der Branntwein, zu welchem der Säufer herabsinkt, das Hazardspiel, Thierquälerei, Selbstmord, Mordanfälle in der Ausübung thierischer Wollust u. s. f. sind solche Beendigungen. Das Genießen an sich ist nicht vernunftlos. Wir sollen genießen. Auch ist keiner der Triebe vor dem andern an sich unvernünftig. Der Geist ist aber an und für sich frei. Er ist nicht blos formell frei. Der Mensch ist nicht blos Subject, er ist auch Person. Die Psychologie hat nur mit dem Begriff der Individualität und Subjectivität zu thun. Mit dem Begriff der Persönlichkeit des Geistes beginnt eine andere Entwicklung. Er kann nicht blos sich selbst willkürlich bestimmen, sondern er ist auch reeller Weise frei. Er muß sich auf nothwendige Weise bestimmen.

Die Wahl der Reflexion an sich rettet noch nicht von der Pein des Dranges aller Triebe. Die Reflexion muß auch ein Kriterium haben, das über die Relativität des Genießens hinausgeht. Dies Kriterium ist die Freiheit des Geistes in ihrer Objectivität. Der Eudämonismus ist immer eine Armseligkeit. Er hat nur ein polizeiliches Verhältniß, ein gewisses Maaß der Begierden, eine äußerliche Ordnung zu erhalten. Im Genießen schielt er von der Lust schon nach der Unlust, welche möglicherweise dadurch entstehen könnte. Das Gespenst des so leicht sich entwickelnden Unmaaßes drängt sich unwillkommen und vernüchternd in jeden Rausch ein, zu welchem die Lust hinreißen möchte. Die freche Zügellosigkeit sogar hat vor seiner correcten Zahmheit den Vorzug der Fülle und Derbheit des Genusses.

Der Geist darf nur dann wahrhafte Befriedigung hoffen, wenn er sein Wesen, die Freiheit, verwirklicht. Die Glückseligkeit ist nur erst die natürliche Form, in welcher ihm die Totalität vorschwebt, die er nicht in einer äußerlichen Vollständigkeit der Befriedigung aller Begierden, Neigungen und Leidenschaften, vielmehr nur in der Nothwendigkeit findet, die er als seine eigene, als das Gesetz seiner Willkür zu erkennen im Stande ist. Erst in der Einheit mit dieser Nothwendigkeit kann er den höchsten und unvergänglichen Genuß schöpfen. Der endliche Genuß ist ein immer verschwindender. Es muß in ihm immer von vorn angefangen werden. Die Freiheit in ihrer Wahrheit ist in sich selbst absolut. Alles, was der Lebens= und Erkenntnißtrieb enthält, wird durch die objective Gestaltung der Freiheit nicht vernichtet, wohl aber vergeistigt und zu der ihm nothwendigen Form erhoben. In der Familie, in der Gesellschaft, im Staat, in der Kunst, Religion und Wissenschaft gelangt das praktische Gefühl zu der ihm adäquaten Form, die sich als vernünftig rechtfertigen und mit der Allgemeinheit des Denkens versöhnen kann. Nur insofern die Willkür sich zu der Weihe dieser heiligen Nothwendigkeit entschließt, sich in ihr aufhebt, ist ächte Heiterkeit des Genusses möglich. Die Glückseligkeit wird sich in der Seligkeit offenbar, welche den Schmerz der Vergänglichkeit und die Eitelkeit

des nur sinnlichen Genusses überwunden hat. Allein auch die objective Freiheit, der wahrhafte, seiner nothwendigen Allgemeinheit selbstbewußte Wille muß mühsam von Kreis zu Kreis sich ausdehnen, bevor er eine feste Herrschaft erwirbt. Wie Goethe sagt:

Da ist's denn wieder, wie die Sterne wollten:
Bedingung und Gesetz und aller Wille
Ist nur Ein Wille, weil wir eben sollten,
Und vor dem Willen schweigt die Willkür stille;
Das Liebste wird vom Herzen weggescholten,
Dem harten Muß bequemt sich Will' und Grille.
So sind wir scheinfrei denn, nach manchen Jahren,
Nur enger dran, als wir am Anfang waren.

Dritter Abschnitt.

Der freie Geist.

Der Gegensatz der theoretischen und praktischen Intelligenz ist an und für sich in der Einheit des eben sowohl denkenden als wollenden Geistes aufgehoben. Hegel hat in der ersten und zweiten Ausgabe seiner philosophischen Encyklopädie dies Moment nicht besonders für sich dargestellt. In der Dritten ist dies §. 481 und 482 folgendermaßen geschehen:

„Der wirkliche freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes; freier Wille, der für sich als freier Wille ist, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat. Durch das Aufheben der Vermittlung, die darin enthalten war, ist er die durch sich gesetzte unmittelbare Einzelheit, welche aber eben so zur allgemeinen Bestimmung, der Freiheit selbst, gereinigt ist. Diese allgemeine Bestimmung hat der Wille nur als seinen Gegenstand und Zweck, indem er sich denkt, diesen seinen Begriff weiß, Wille als freie Intelligenz ist. — Der Geist, der sich als frei weiß und sich als diesen seinen Ge-

genstand will; d. i. sein Wesen zur Bestimmung und zum Zweck hat, ist zunächst überhaupt der vernünftige Wille, oder an sich die Idee, darum nur der Begriff des absoluten Geistes. Als abstracte Idee ist sie wieder nur im unmittelbaren Willen existirend, ist die Seite des Daseins der Vernunft, der einzelne Wille als Wissen jener seiner Bestimmung, die seinen Inhalt und Zweck ausmacht und deren nur formelle Thätigkeit er ist. Die Idee erscheint so nur im Willen, der ein endlicher, oder die Thätigkeit ist, sie zu entwickeln und ihren sich entfaltenden Inhalt als Dasein, welches als Dasein der Idee Wirklichkeit ist, zu setzen: objectiver Geist."

Es ist, nach der zum Begriff der theoretischen und praktischen Intelligenz gegebenen Einleitung, wohl nicht zu besorgen, daß der Unterschied zwischen dem Begriff der Freiheit als der nur subjectiven und als der objectiven vermischt werde. Die objective Freiheit enthält die subjective in sich, so daß diese gegen jene in die Beziehung des Mittels zum Zweck tritt. Ohne die subjective Freiheit sich als Bedingung vorauszusetzen, ist die Entwicklung der objectiven Freiheit unmöglich. Ohne aber zu dieser überzugehen, bleibt die blos subjective Existenz des Geistes geistlos. Erst die Geltung des Einzelnen als des zugleich Allgemeinen, erst die Erhebung der Subjectivität zur Personalität, erst das Umsetzen der Idealität der theoretischen und praktischen Selbstbestimmung in die Realität der That, entspricht dem Begriff der Freiheit des Geistes als des Princips, welches sich nur in der von ihm selbstgeschaffenen Welt das ihm angemessene Dasein zu geben vermag.

Die Streitigkeiten, ob das Denken oder das Wollen höher stehe, sind, wie alle Streitigkeiten dieser Art, ganz unspeculativ. Das Wollen steht, in dieser Sprache zu reden, höher, insofern es das Denken in sich noch von der Richtung nach Außen unterscheidet; aber ohne das Denken wäre das Wollen unmöglich. In dieser Rücksicht müßte man also das Wollen wieder dem Denken als dem höheren unterordnen und die Abhängigkeit des Wollens vom Denken zugeben. Mit der Aenderung der Begriffe ändert sich auch das Wollen und Handeln der Menschen.

Weil der Geist seiner Natur nach wahrhaft frei ist, vermag er sich auch gegen sein Wollen negativ zu verhalten. A die Identität des Denkens wie des Wollens ist er an und f sich von jedem einzelnen Act des Denkens oder des Wollens nic nur, sondern eben auch von dem Unterschiede des Denkens un Wollens selber in der perennirenden Erzeugung beider frei.

Widerlegung

der

von Herrn Dr. Exner gegebenen vermeintlichen Widerlegung

der

Hegel'schen Psychologie.



Inhalt.

Als ich 1837 meine Bearbeitung der Hegel'schen Psychologie zum erstenmal herausgab, wollte ich damit, wie ich in der Vorrede der Schrift auseinandersetzte, die Aufmerksamkeit auf einen Punct hinrichten, der mir zu sehr vernachlässigt und doch von großer Wichtigkeit schien. Der Begriff des subjectiven Geistes war hinter dem des absoluten Geistes unverhältnißmäßig zurückgeblieben. Mit meiner Arbeit schloß ich in der Hauptsache mich aus Gründen, welche ich ebenfalls am angeführten Ort angab, ganz an Hegel an. Nur da, wo die Abweichung durchaus unumgänglich für mich schien, ließ ich sie zu und bemerkte jedesmal das Warum meiner Aenderung. Die Weiterführung des Details enthielt Vieles, was ich auf eigene Hand zu vertreten hatte, was aber dem großen Grundgedanken Hegel's keinen Eintrag that und ihn nur erläutern helfen sollte. Mein Versuch scheint seinen Zweck erreicht zu haben. Außer daß indessen mehre Bearbeitungen der Psychologie von Nichthegelianern mit Berücksichtigung der Hegel'schen, wie die von Vorländer, erschienen sind; außer daß die Hegel'sche Psychologie durch Dorguth in seinen Angriffen auf mein Buch die schärfste Kritik erfahren hat; haben auch noch zwei Hegelianer, Erdmann in einem Vorlesungsleitfaden und Michelet in einem ausgeführteren Werke Bearbeitungen gegeben.

Indem ich nun von der meinigen gegenwärtig eine zweite Ausgabe zu veranstalten hatte, ist für die Verbesserung derselben, mit Berücksichtigung der Kritiken von Bayrhofer, Dorguth, Fischer, Chalybäus u. A., geschehen, was in meinen Kräften stand. Unrichtigkeiten und Unbestimmtheiten, so weit sie mir bemerklich geworden, sind entfernt, Dunkelheiten des Ausdrucks

gehoben, vorzüglich aber die Uebergänge mehr herausgestellt. Sonst ist das Buch im Wesentlichen so gelassen, wie es war. Ein Buch hat, in seiner Urgestalt fortzudauern, ein gewisses Recht. Eine tiefer dringende Umwandlung hätte aus meiner Psychologie ein ganz neues Buch schaffen, allein dann auch ihm seinen primitiven Charakter nehmen müssen. Dies Experiment hätte gerade das, wodurch es bisher sich als nützlich erwiesen, nämlich als directe Commentirung der Hegel'schen Ansicht zu dienen, in den Hintergrund geschoben.

Fast gleichzeitig, als ich die Aufforderung zur Wiederherausgabe meiner Psychologie erhielt, empfing ich eine zu Leipzig 1842 gedruckte Brochüre des mir bis dahin völlig unbekannten Professors der Philosophie an der Universität zu Prag, Dr. Exner, welche die Psychologie der Hegel'schen Schule einer Kritik unterwirft. Diese in faßlichster Popularität und mit jovialer Laune geschriebene Brochüre ist ein Product der Polemik des abstracten Verstandes, der sich gegen alles Speculative sträubt. Dr. Exner confrontirt sehr ergötzlich die Abweichungen zwischen Hegel, Erdmann, Michelet und mir. Er spottet über die gepriesene Unfehlbarkeit der speculativen Methode und benutzt alle Bemerkungen, welche ich selbst in der Vorrede zur ersten Ausgabe darüber machte, auf das Ausführlichste.

Herrn Exner's Schriftchen hat bei allen Gegnern der Hegel'schen Philosophie großen Jubel erregt. Es gilt ihnen bereits für den unumstößlichen Beweis, daß die Hegel'sche Methode auf keinem concreten Gebiete durchführbar sei. Der Spinozist v. Orelli, der Eklektiker Trendelnburg, der Herbartianer Drobisch sind hierin mit der Berliner Literarischen Zeitung einig, in welcher noch jüngst eine ihrer Anonymitäten mich aufforderte, statt Sendschreiben an einen Französischen Philosophen zu erlassen, lieber meine Psychologie vom Schiffbruch zu retten.

Unter solchen Umständen bin ich von dem „Hochmuth" weit entfernt, als sei es nicht nöthig, Herrn Exner'n zu antworten. Sonst liebe ich diesen Hochmuth und handle nach ihm, weil er das einzige Mittel ist, sich gegen Vergeudung der Zeit in Aeußerlichkeiten zu schützen. Wie meine Mitschuldigen, Erdmann und

Michelet, darüber denken, weiß ich nicht. Unmöglich jedoch kann ich ihre Vertheidigung mit übernehmen, am wenigsten die von Michelet, gegen den ich vielmehr sogar Hegel zu vertheidigen hätte. Ich überlasse also genannten Herrn, sich ihr bescheiden Theil von der Exner'schen Polemik selbst hinzunehmen und stehe nur für mich ein. Schwierig wird meine Vertheidigung nicht sowohl dadurch, daß ich in meinem Gange streng dem Hegel'schen folge, als dadurch, daß Herr Exner, was ihm gar nicht zu verdenken, die Behauptungen der Herrn Erdmann und Michelet dermaßen mit den meinigen bunt durcheinander gerüttelt hat, daß man das Urtheil, welches hinterher in Pausch und Bogen gefällt wird, sich meistens in solidarischer Verbindlichkeit gefallen lassen muß. Von solchen mir im Chorus imputirten Gebrechen absolvire ich deßhalb mich da, wo ich das bestimmteste Bewußtsein der Untheilnahme habe, selber und werde ihrer nicht weiter besonders erwähnen.

Nun würde es aber, um eine beliebte Recensentenphrase einmal in Wahrheit zu gebrauchen, ein eigenes Buch erfordern, wollte ich alle Einwürfe des Herrn Exner bis in ihre minutiösen Kritteleien hin beantworten. Auf einige wichtigere ist in der neuen Ausgabe an Ort und Stelle Bezug genommen. Jedoch die wesentlichen Puncte, auf welche Herrn Exner's vermeintliche Widerlegung sich stützt, werde ich durchgehen. Herr Exner steckt durch und durch in derjenigen Form des Erkennens, welche wir seit Kant die Verstandesform zu nennen pflegen. Alle Unterschiede werden darin als unauflösliche, als für sich selbstständige Bestimmtheiten fixirt. Die Endlichkeit der Bestimmung widerspricht aber solcher Fixirung. Das Unwahre derselben wird daher dadurch wieder gut gemacht, daß man die erst aufgestellte Trennung hinterher vergißt, ohne es zu merken. Oder der Verstand täuscht sich auch dadurch über seine nothwendigen Widersprüche, daß er denselben Bestimmungen, wenn sie wiederkehren, andere Namen gibt und sie dann in der That für andere hält. Der Verstand verlangt daher für die Psychologie Beschreibung der Seelenzustände. Er will eine reinliche Auseinandersetzung derselben. Das Uebergehen des einen in den andern,

die Bewegung und Veränderung oder gar die Verwicklung derselben in nothwendige Widersprüche hält er nicht für objective Thatsachen, sondern schreibt solche Behauptungen einem kranken, unerfahrungsmäßigen Denken zu. Er haßt daher mehr noch als den Widerspruch die speculative Auflösung desselben, welche die negative Identität der sich widersprechenden Extreme zu setzen verlangt. Daß ein Begriff aus zwei oder mehren andern als seinen Merkmalen zusammengesetzt werde, gibt er zu. Daß aber zwei gegen einander negative Begriffe dies eben nur dadurch sein sollten, daß ein dritter ihre wahrhafte Einheit und damit die positive Begründung ihrer Existenz ist, gilt ihm als Thorheit. Statt solcher Auflösungen, aus denen sogar neue Widersprüche sich entwickeln können, — eine Penelopeische Arbeit nach Herrn Exner —, verlangt der Verstand Erklärungen, d. h. das Angeben einer Bestimmtheit als Grund der Existenz einer anderen so, daß beide Bestimmtheiten einander an sich fremd bleiben. Blieben sie dies nicht, höbe sich ihr Außereinandersein auf, so wäre ja das schon ein speculatives Unglück. Besonders wichtig sind aber dem Verstand seine Gesetze d. h. abstracte, in sich unbewegte Allgemeinheiten, auf die er sich überall beruft, wo er nichts zu begreifen vermag. Kann er nur auf ein von ihm decretirtes Gesetz sich steifen, so glaubt er die Wissenschaft gerettet. Eine Kritik seiner Gesetze ist ihm daher ein Attentat gegen die Wissenschaft selbst. Gehen ihm einmal die Gesetze aus, so hilft er sich dadurch, daß er wenigstens welche vermuthet. Er spricht dann mit bescheidenem Hochmuth von der Wahrscheinlichkeit eines noch verborgenen Gesetzes.

Wir werden sehen, wie geübt Herr Exner von diesem Standpunct aus ist, alles Speculative als baare Sinnlosigkeit aufzufassen und mit welcher Heiterkeit er die Absurditäten Hegel's für den Triumph, den der formelle Verstand darüber feiert, zuzurichten weiß.

Der Dualismus der Exner'schen Kritik.

Der Verstand hat die Sinnlichkeit zu seiner Doppelgängerin. Seine Bestimmungen, seine Gesetze als solche sind reiner Intellectualismus, allein ihre Beziehung auf das Sinnliche, durch die Sinne Gegebene ist ihm erst das, was ihnen Werth verleihet. Der Verstand isolirt daher nicht nur seine eigenen Bestimmungen gegen einander, er isolirt auch sich selbst vom Sinnlichen. Die Beziehung zwischen sich und dem Sinnlichen ist ihm nur äußerlich. Sie hat nicht den Sinn, die Einheit des Intelligiblen und Sinnlichen zu setzen. Sie soll nur das Gegebene, nämlich den Sinnen Gegebene, seinen Gesetzen unterordnen. Wo es daher nichts sinnlich Greifbares, Fühlbares, Anschauliches gibt, wird der Verstand mißtrauisch gegen das Denken und fürchtet, es könne ohne Beziehung auf Gegebenes für sich etwas thun wollen. So lebt der Verstand in einem steten Dualismus des Intelligibeln und Sinnlichen. In der Kritik der Speculation, welche diesen Dualismus nicht anerkennt, zeigt er sich daher überall aufgebracht, wo von der Einheit der Natur mit dem Geiste, des Geistes mit der Natur die Rede ist. Aber nicht weniger aufgebracht zeigt er sich, wenn die Speculation für das Moment der antithetischen Begriffsdiremtion den Gegensatz von Natur und Geist bis zur Abstraction der einen Seite von der andern treibt. Im ersteren Falle behauptet er (S. 73), daß, wenn Geist und Natur zwei sind, sie „als solche in Ewigkeit nicht Eins sind." Er hält an dem Unterschiede fest. In dem zweiten Falle erinnert er sich wieder der Beziehung, welche er zwischen den von ihm Getrennten macht und ereifert sich gegen die Speculation, wenn sie von einem Bestimmtwerden des Geistes aus und durch sich selbst spricht. Er versichert S. 74:

„Kein Gedanke wandelt doch ohne einen Leib auf der Erde herum."

Wenn der Geist die Negation der Natur sein soll, so fragt Herr Exner S. 69, wie es doch komme, daß, wenn sein Leib in den Eilwagen steigt, und eine Reise macht, seine Seele ihn begleiten muß?

Oder wenn gesagt wird, daß der Geist sein Denken zum Wollen mache, indem er es aus dem Element der Subjectivität in das der Objectivität übersetze, so erinnert er S. 99, daß das Wollen nicht bloßes Denken sei. „Das Denken einer Mordthat ist noch himmelweit verschieden von dem Wollen derselben. Soll — ein Wollen sich in Objectivität verwandeln, so bedarf es zunächst des Leibes, und dann mannigfacher Außendinge und begünstigender Umstände.“

Herr Exner fragt sogar, ob der Unterschied, den die Criminalisten zwischen Absicht, Versuch und That machen, Nichts gelte? — Diese Frage hätte ihn doch daran erinnern sollen, daß die Criminalisten zwischen dem reinen Willen, der allerdings vom bloßen Denken unterschieden ist, und der Aeußerung desselben, das ist eben zwischen dem Begriff der Absicht und dem Begriff des Versuchs u. s. f. unterscheiden.

Gleich darauf aber soll der Wille, auch wenn er eine That vollbracht hat, doch nicht zur Objectivität geworden sein. „Er bleibt, wo er war, im Geist des Menschen, und nur seine Wirkungen, durch den Leib vermittelt, stehen als äußere Objecte da.“

Wirklich sehr tief. Herr Exner erreicht hier den Culminationspunct seiner Idealität. Er versichert nämlich: „Kein Buch, sei es Dichterwerk oder Gesetzbuch, ist Geist oder hat Geist, im eigentlichen Sinn dieser Worte. Es ist Papier und Farbe; der Geist steckt in denen, die es geschrieben, oder die es lesen und verstehen. Aehnliches hat Statt bei allen socialen Einrichtungen u. dgl.“

Doch, um Herrn Exner nicht Unrecht zu thun. Er versichert auch gleich darauf, dies seien Trivialitäten. Er hat sich aber ihrer zur Beschämung der Speculation bedienen müssen, die so tief in Absinn verloren ist, daß man durch solche schlichte Weisheit sie wieder zur nüchternen Vernunft zurückbringen muß.

Bei dem unaufhörlichen Bedürfniß, dem Verstande die Sinnlichkeit, dem Inneren das Aeußere und umgekehrt entgegenzuhalten, ist jede Bestimmung, in welcher der Factor der Sinnlichkeit oder der abstracten Verständigkeit fehlt, Herrn Exner dunkel. S. 36. „Vor solcher Weisheit verstummt die Kritik.“ Wenn ich sage,

daß das Aufmerken in der Richtung bestehe, welche sich die Intelligenz auf sich selbst in ihrem Gefühl gibt, so fragt Herr Exner a. a. O.: „was geht in dem Geist vor, wenn er, wie wir sagen, sich eine Richtung auf Etwas gibt?" Ich antworte darauf: eben dies, daß er sich eine Richtung gibt, ist der Vorgang, den ich Aufmerken nenne. Das ist Herrn Exner zu wenig. „Die Intelligenz, sagt er witzig, ist kein Astronom, der sein Fernrohr richtet." Doch, doch, Herr Exner! Es steckt so etwas von dieser Operation in dem Act des Aufmerkens. Sie stoßen sich an dem Ausdruck Gefühl? Wie Sie dies hier verstehen, geht aus dem Folgenden hervor, wo Sie sagen, daß man gewöhnlich nicht sowohl sein Gefühl, als „Gemälde, Häuser, Gegenden," kurz, Außendinge anschaue. Und nun setzen Sie dem Gefühl, mit dem Sie sogleich den Begriff von Lust und Unlust verknüpfen, ein rechtes Abstractum entgegen: „Wenn der Mathematiker mit Aufmerksamkeit eine Gleichung betrachtet, um ihre Wurzeln aufzufinden, ist es da sein Gefühl, worauf seine Intelligenz gerichtet ist?" Diese vernichtend sein sollende Antithese verfehlt aber ganz und gar ihren Zweck, da ich von dem Ursprung der Aufmerksamkeit in jener Definition handle und den Begriff des Gefühls vorher ausdrücklich hier als die unmittelbare Form der theoretischen Intelligenz bestimmt habe, in dem Sinne, wie z. B. auch Herbart (Hauptpuncte der Metaphysik S. 9) sagt, daß bei einem Problem durch Analyse „das, was nur als Schwierigkeit war fühlbar gewesen, sich nun als Widerspruch scharf denken lasse."

Wie sollte es also die Speculation Herrn Exner jemals recht machen können?

Spricht sie von der Sinnlichkeit, so bittet er, doch den Geist nicht zu vergessen.

Spricht sie vom Geist, so lächelt er über die Träumer, welche ohne den Leib auszukommen wähnen.

Spricht sie endlich von der Einheit zwischen Leib und Geist, so bemerkt er, daß Leib und Geist doch zwei wären und klagt über Gewaltthätigkeit und Verworrenheit des speculativen Denkens.

Mein Verhältniß zu Herbart.

Herr Exner nimmt S. 112 eine Wendung, welche auch Andere oft gegen mich gebrauchen. Das Lehramt der Philosophie an der Königsberger Universität wurde vor mir von Herbart, vor diesem von Krug, vor Krug von Kant verwaltet. Die Polemik gegen mich benutzt diesen Umstand sehr gern, um mich bald mit Herbart, bald mit Kant verkleinernd zu contrastiren. Und wahrlich, ich verdenke es ihr nicht. Es ist eine große Sache, solche Männer zu seinen Vorgängern gehabt zu haben. Gegen sie, deren Erinnerung hier so allseitige Wurzeln geschlagen, deren Wirksamkeit hier in so gesegnetem Andenken steht, die tiefste Pietät zu beobachten, ist mir etwas ganz Natürliches. Aus dieser Empfindung ist bei mir die Scheu hervorgegangen, in einem Buche, das einer Commentirung Hegel's gewidmet ist, mich weitläufiger auf den Gegensatz einzulassen, welchen die Herbart'schen Ansichten zu den Hegel'schen bilden. Um aber nicht als ein solcher zu erscheinen, der Herbart absichtlich ignoriren wolle, erwähnte ich seiner im Kurzen gerade an dem Puncte, der zwischen ihm und Hegel das punctum saliens der Abweichung ausmacht.

Herr Exner legt mir dies als eine Flucht aus. Diese Auslegung würde einige Scheinbarkeit haben, wenn ich nicht 1839 eine Geschichte der Kant'schen Philosophie geschrieben und darin S. 457—475 über Herbart mich ausgelassen hätte. Wußte dies Herr Exner oder wollte er es nicht wissen?

„Dabei ist die Seite XV aufgestellte Behauptung, Herbart habe die Methode der Beziehungen für eine allgemeine Methode des ganzen philosophischen Geschäfts erklärt, ein Irrthum, welcher nur bei einer sehr oberflächlichen Kenntniß der Werke desjenigen möglich ist, der sein Vorgänger auf Kant's Lehrstuhle war. Doch die Schwäche vieler Schüler Hegel's in Auffassung des Historischen hat sich so oft und stark bewährt, daß Verstöße der bezeichneten Art kaum mehr auffallen."

Die letzte banale Phrase ist eben so dünkelhaft als lächerlich, denn ich möchte wohl wissen, — da seines Fleißes sich Jeder rühmen kann — welchen Bearbeitern die Geschichte der Philosophie

während der letzten zehn Jahre in der That mehr zu danken hat, als uns Hegelianern? Fehler, Irrthümer, Mängel, ganz gewiß, wir haben ihrer und gewiß in nicht geringem Maaße. Aber daß wir schwächer im Auffassen des Historischen sein sollten, als Andere, ist ein leeres Compliment, welches diese Anderen sich machen und machen lassen. Ich soll nun irren, wenn ich die Methode der Beziehungen bei Herbart als allgemeine Methode desselben nehme. O, ich weiß, was der Herr Exner sagen würde, wenn ich fragte, für welches besondere philosophische Geschäft sie denn nach Herbart bestimmt sei, denn er würde ohne Zweifel das metaphysische nennen. Dagegen habe ich denn nur die Kleinigkeit zu erinnern, daß die Metaphysik doch eben die philosophische Grundwissenschaft ist und daß ich, hiervon abgesehen, bei Herbart eine solche Abgrenzung jener Methode nur auf die Metaphysik nicht finde. In der Methodologie zu Anfang des zweiten Theils der Metaphysik kommt eine solche Abschränkung nicht vor. In den **Hauptpuncten der Metaphysik, Göttingen 1808**, sagt Herbart von der Methode der Beziehungen (d. h. Methode, nothwendige Ergänzungsbegriffe, wenn sie versteckt sind, aufzusuchen) S. 8: „Sie beschreibt im Allgemeinen, bis auf einen gewissen Punct, welche Wendung der, mit einem aufgegebenen Widerspruche beschäftigte Denker, unvermeidlich nehmen werde. Ohne die innigste Vertrautheit mit dem Problem aber ist sie gar nicht zu brauchen." Als die wichtigsten Anwendungen der Methode nennt er S. 12 §. 3, 4 und 12 d. h. das Problem der Substantialität, der Veränderung und des Ichs. Da die Erfahrung, wie Herbart ganz richtig lehrt, uns stets Widersprüche gibt, so sehe ich nicht ein, weshalb jene Methode zur Beseitigung derselben von mir nicht die allgemeine des philosophischen Geschäfts genannt werden sollte? Vergl. auch Herbart's Encyklopädie, 2te Ausg. 1841, S. 300 ff.

Da Herr Exner S. 110 ff. Herbart's Studium den Hegelianern einschärft und denselben S. 112, wie wir gehört, die Schwäche im Auffassen des Historischen so bitter vorwirft, so muß ich doch noch einer Aeußerung erwähnen, aus welcher ich beinahe schließen möchte, daß Herr Exner Herbart's Schriften gar

nicht gelesen hat. Er sagt S. 111: „Wie verwandt endlich Fries mit Herbart über Psychologie denke, hat letzterer ausdrücklich anerkannt."

Fries denkt mit Herbart verwandt über die Psychologie?

Herbart hat diese Verwandtschaft ausdrücklich anerkannt?

Wo? Wann? Wie?

Ich finde im Gegentheil bei Herbart die schneidendste Polemik gegen „Herrn" Fries, nicht nur im ersten kritischen Theil der Metaphysik, sondern auch ausdrücklich in der Psychologie, namentlich Bd. I. S. 66 ff. S. 71 wird über ihn geurtheilt, daß „wer in den Darstellungen des Herrn Fries noch nicht sehen kann, wie in den ersten Voraussetzungen Wahres und Falsches gemischt und wie selbst das Wahre als roher Stoff unausgearbeitet daliegt, der sich schwerlich jemals darauf besinnen werde." Aber auch das Urtheil von Fries in seiner Geschichte der Philosophie über Herbart hätte Herr Exner wohl kennen sollen.

In Herbart's Philosophie sind so ächt speculative Probleme der innerste Kern, ist der Begriff des Widerspruchs so sehr die Seele aller Forschung, daß ihr Lob bei Herrn Exner, der alles Antinomische haßt, mich eigentlich befrembet. Die terroristische Wendung: „Wenn ein einziges Blatt in Herbart's psychologischen Werken richtig ist, so fällt das ganze Gebäude Hegel'scher Psychologie in Trümmer." ist nur lächerlich.

Die Erfahrung und ihre Verachtung.

Eine Menge Vorwürfe Herrn Exner's laufen darauf hinaus, daß ich die Erfahrung verachtet haben soll.

Die Erfahrung?

Erfahrung ist ein vieldeutiges Wort geworden. Es könnte sein, daß Herr Exner etwas nicht als Erfahrung anerkennt, was ich dafür halte. Dann würde ich mit ihm, indem ich, seinem Wunsch gemäß, mich auf die Erfahrung stützte, doch in Widerspruch stehen. Z. B. sage ich, daß der Schlafende in die Stellung

versinke, welche der Organismus als Fötus hat. Herr Exner bestreitet dies, führt sich selbst als Beispiel einer anderen Schlaflage an und nennt meine Behauptung noch am Ende des Buchs S. 109 eine Faselei. Er schiebt aber ein Wort ein, welches bei mir fehlt, nämlich das Wort: stets; da es nun eine bekannte Thatsache ist, daß Menschen in den verschiedensten, selbst unbequemsten Stellungen schlafen können, so soll ich der Erfahrung widersprochen haben.

Von Allem, was Herr Exner mir als einen Beweis aufstellen könnte, daß ich mich um die Erfahrung nicht bemühet hätte, sind es nur drei Puncte, über welche ich mich wirklich auszuweisen habe und die ich nicht verschweigen will, da ich mit ihnen Anstoß geben mußte und zwei davon deshalb auch in der neuen Ausgabe der Psychologie geändert habe. Nichts Verderblicheres für die Wissenschaft, als jene schlechte Vornehmheit, welche zum Eingeständniß ihrer Fehle nicht den Muth hat, weil es ihr nicht auf die Wahrheit, sondern nur auf den Schein des Rechthabens ankommt.

Der erste Punct ist der, daß ich bei Beschreibung der Einwirkung der Jahreszeiten dem Sommer und Winter die Apposition der größten Sonnennähe und Sonnenferne gegeben habe. Daß ich hierbei nicht an die Raumferne gedacht habe, geht wohl zur Genüge aus der Beschreibung hervor, die ich gleich zuvor von dem Verhältniß des auf die Erdoberfläche auffallenden Sonnenstrahls gemacht habe. Ich wollte die Energie in der Wirkung des Sonnenlichts in den entgegengesetzten Jahreszeiten bezeichnen und hätte daher eher von Sonnenstärke und Sonnenschwäche reden sollen. Jener Ausdruck, den ich nicht im astronomischen, sondern in einem dynamischen Sinn nahm, ist fehlerhaft und ich habe dafür genugsam gebüßt, wenn er bei Herrn Exner mich in den Credit gebracht hat, die gewöhnlichsten Schulkenntnisse vergessen zu haben.

Der zweite Punct ist der, daß ich, bei der Einwirkung des Mondes auf die Stimmung des Menschen, erwähne, wie man die Leichtigkeit im Klettern bei den Mondwandlern dadurch zu erklären versucht habe, daß man, durch die Reflexion auf das

Phänomen der Ebbe und Fluth verleitet, eine Anziehung durch das Mondcentrum angenommen habe. Dieser Anführung hatte ich das Prädicat einer sinnreichen Meinung gegeben. Ich hatte sie in Büchern aus der Schubert'schen und Görres'schen Schule gelesen, welche den geocentrischen, heliocentrischen, selenocentrischen Standpunct u. s. f. liebt und unter dem vielen Wüsten, was die Astrologie dieser Schule enthält — man sehe namentlich die Astrologie von Astrologus in v. Meyers Blättern für höhere Wahrheit — war mir jener Unsinn wirklich noch als sinnreich erschienen. Ich hätte freilich entweder weitläufiger oder ironischer mich ausdrücken sollen. Bei der Revision meiner Psychologie habe ich gefunden, daß das ganze Capitel vom Traumleben der Seele an einer Unbestimmtheit des Ausdruckes leidet, welche das wirkliche Phänomen und die Meinungen über dasselbe oft nicht klar genug auseinandertreten läßt. So viel es anging, ohne das Ganze umzuändern, habe ich diesem Uebelstande jetzt abzuhelfen gesucht. Daß ich kein Freund des Phantastischen in der Wissenschaft bin, geht wohl aus meiner Psychologie hinlänglich hervor; ich kann mich deshalb aber auch auf meine ausführliche Kritik der beiden ersten Bände von Görres' Geschichte der christlichen Mystik in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, 1837, Bd. I. S. 761—81 berufen.

Der dritte Punct ist eine Aeußerung, an welcher auch Vorländer in seinen Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele großen Anstoß genommen, daß nämlich bei der unbestimmten Gefühlsaufregung, welche den Anfang der Ahnung bildet, sehr oft unserer Beobachtung sich entziehende magnetische und elektrische Processe mitwirken könnten. Dieser Meinung bin ich noch und die Moser'sche Entdeckung des unsichtbaren Lichts ist mir ein neuer Beweis gewesen, daß allerdings die Außenwelt, wie man sie zu nennen pflegt, nichts weniger als proceßlos, vielmehr bis in das Unbemerklichste, Kleinste hin in einer unaufhörlichen Selbstumwandlung begriffen ist. In diese Processe ist unser Organismus eingetaucht. Er wird unmittelbar von ihnen bestimmt; dann erst machen wir die Affection uns zum Gegenstand und dann erst reflectiren wir über den vorhandenen

Causalnexus. Der Organismus ist von der mechanischen Veränderung in seiner Umgebung, von der elektrischen Spannung der Atmosphäre u. s. f. ergriffen und wirft uns in eine Unruhe, in deren Folge wir Bewegungen machen, deren Vortheil sich für uns vielleicht eine Minute darauf ergibt. Indem ich in den empirischen Sammlungen für Psychologie so viel Geschichten las, wie Menschen aus dem Schlaf erwacht, von Angst getrieben, einen Ort ohne klare Einsicht in das Warum verlassen haben und dadurch einer Gefahr entgingen, weil eine Decke, eine Wand, ein Balken einstürzte, ein Mordversuch gegen sie vereitelt ward u. dgl., dachte ich mir, wie jenes Vorgefühl ätiologisch wohl dadurch erklärt werden könne, daß das Weichen einer Mauer auch alle mit ihr in Verbindung stehenden Gegenstände und dadurch auch unseren Organismus, noch vor der Vollendung des Bruchs, des Sturzes zu bestimmen vermöge; dachte ich mir, daß die Nähe eines unseren Augen verborgenen Menschen, der etwa unter unserem Bette liegt und uns zu morden die Absicht hat, doch durch dessen Ausdünstung uns im Sinne des animalischen Magnetismus psychisch inficiren und afficiren könne u. s. w. Kann man die sogenannte Ahnung in solchen Fällen besser erklären, so bin ich es gern zufrieden. Ich finde, daß nüchterne, empirische Psychologen, wie Fischer in der Schweiz, die nichts weniger als Hegelianer sind, diese Art des Rapportes für gar nicht unmöglich halten. Fischer spricht sich entschieden dafür aus, daß das Verhalten der Individuen keineswegs ein blos ideell theoretisches, sondern auch energisch psychisches ist. Der Blick, die Stimme, der Athem, die Handberührung u. s. f. sind auch ihm solche magische Potenzen.

Das wären denn meine Ketzereien gegen die Erfahrung! Das wären die Puncte, derentwegen ich als ein Verächter der Erfahrung an den Pranger gestellt werde! Denn was noch andere Puncte, z. B. das Verhältniß des sogenannten sensibeln, irritabeln und reproductiven Systems zur Eintheilung der Temperamente, oder was den Begriff des Selbstbewußtseins u. dgl. anbetrifft, so liebt Herr Exner bei Allem, was er nicht begreift, sogleich zu versichern, es widerstreite aller gesunden Erfahrung.

Er verfolgt aber auch — obwohl er selbst das Bildnerische, den Witz und sogar das Späßchen liebt — unbarmherzig bei mir jeden metaphorischen Ausdruck, und hält mir dann schwere Bußen vor. So setze ich das Gehör als den tiefsten Sinn, weil es, nach Hegel's Ausdruck, im Ton die Innerlichkeit der Dinge vernimmt. Nun sagt Herr Exner, mich bange machend, von mir: „Wir fürchten sehr, daß er selbst, wenn man ihm auf gut Pestalozzisch die Augen verbände, im Erfahren der Beschaffenheiten mancher umgebenden Gegenstände nur schlecht bestehen möchte." — Am meisten aber hat ihn verdrossen und er trägt es mir als eine Faselei bis zu Ende seines Schriftchens nach, daß ich, als ich von der Goethe'schen Auseinandersetzung der ethischen Bedeutung der Farben spreche, beiläufig die Bemerkung mache, wie in den Farben der Nationalkleidung der Deutschen Bauern, Außen blau, Innen roth, sich die Bescheidenheit des Deutschen darstelle, welche auf dem stillen Grunde der Kraft beruhe. Was kann ich dafür, daß der Deutsche Bauer so correcte Beispiele zu Goethe's Farbenlehre liefert!

Herr Exner scheint die Physiologie und Pathologie durchaus innerhalb der Psychologie mit abgehandelt wissen zu wollen. Für diese aber sind sie nur Vorwissenschaften, nothwendige Bedingungen. Ohne feste Grenzbestimmungen der Wissenschaften kann man auch keine klaren Begriffe von ihnen haben und ich werde diese Sonderung der Momente eben im Interesse ihrer Einheit innerhalb des Ganzen stets verfechten. Etwas Anderes ist es, wenn Jemand den Begriff der Anthropologie in dem allgemeinsten Sinne mit der Absicht nimmt, die Anatomie, Physiologie, Pathologie, Logik, wohl gar, wie Steffens, die Geologie darin darzustellen. Eine solche universelle Anthropologie gab Burdach und neuerdings, Köln 1842, Birnbaum.

Der Servilismus der Speculation gegen die Empirie.

Während der Speculation von der einen Seite her vorgeworfen wird, daß sie die Erfahrung verachte, wird ihr von der andern zugleich der entgegengesetzte gemacht, daß sie von der Erfahrung gänzlich abhängig sei. Daß die Speculation stets einen großen Rest von ihr noch unverarbeiteter Erfahrung außer sich habe und daß derselbe oft sehr unorganisch bei ihr zum Vorschein komme, mehr erst versuchsweise herangezogen, als mit Entschiedenheit begriffen, ist in der Natur der Sache begründet. Im Begriff des Allgemeinen ist die Speculation der Erfahrung, aber in der Vorstellung des Besonderen und seiner Mannigfaltigkeit ist die Erfahrung der Speculation voran. Dies ist immer so gewesen und wird immer so sein, weil es so sein muß. Ich kenne keine Philosophie, deren Ausführung nicht ein solches Interregnum, eine solche Zwischenwelt zwischen rein speculativen Begriffen und zwischen Kenntnissen zeigte, welche nur erst in die Beleuchtung des Begriffs gestellt, noch nicht als Momente seiner eigenen Gliederung entwickelt sind. Wenn deshalb Herr Exner sich darüber verwundert, daß die Speculation in ihrer Bildung von der Empirie nicht unabhängig ist, so kann solche Verwunderung ihren Grund nur darin haben, daß er sich das Verhältniß von Speculation und Empirie niemals klar gemacht, vielmehr sich die irrige Ansicht gebildet hat, als schlösse jene alle Erfahrung von sich aus. Und doch ist, wenn unter Empirie das Wissen des Wirklichen verstanden wird, Speculation sogar die tiefste Selbsterfahrung und Hegel selbst hat dies gesagt. Daß die Eroberungen der Empirie zuletzt selbst das Bedürfniß erregen, zusammengedacht zu werden, ist der Selbstübergang der Empirie in die Speculation. Daß aber die Fehler der Speculation im Verarbeiten der Empirie Fehler bleiben, versteht sich eben so von selbst, wie daß die Fehler, welche die Empirie im Gebrauche metaphysischer Bestimmungen macht, dadurch nicht aufhören, Fehler zu sein, daß die Empirie es ist, welche sie verschuldet.

In Uebereinstimmung mit Trendelnburg wirft nun Herr Exner der Hegel'schen Philosophie vor, daß sie den Fortschritt von einem Begriff zum andern nur erschleiche, indem sie den Begriff, der einem anderen folgt, nicht, wie ihr Vorgeben sei, durch Immanenz der Bestimmung entwickle, sondern ihn von Außen herein nehme. Statt der vorgespiegelten Selbsterzeugung der Begriffe zeige sich mithin die Abhängigkeit von der so verachteten Erfahrung, als ohne welche das speculative Erkennen nicht von der Stelle kommen könnte, vielmehr jeden Augenblick abbrechen müßte. Man erinnert an die große Wahrheit, daß der Philosoph, wenn ihm, wie Herr Exner vorschlägt, die Augen verbunden sind, gewiß nicht heraushören wird, wie die Gegenstände um ihn herum aussehen. Man gibt zu verstehen, daß, ohne in einem Staat zu leben, ein Philosoph schwerlich auf den Gedanken eines solchen Organismus des Willens verfallen würde u. s. f. Reines Denken ist nach Trendelnburg unmöglich. Wer es zu üben glaubt, täuscht sich nach ihm. Aber vielmehr täuscht man sich durch Verwechselung der Nothwendigkeit, daß der Philosoph lernen, daß er in die Schule der Erfahrung gehen muß, mit der Nothwendigkeit, welche der Idee in sich selbst zukommt.

Diese Nothwendigkeit zu erkennen und darzustellen, ist die Aufgabe der Speculation. Die Speculation selbst fordert daher, mit der Erfahrung übereinzustimmen, denn die Idee ist die Einheit des Begriffs und seiner Realität. Nur diejenige Empirie, welche gar nicht denken, sondern nur riechen, sehen, fühlen will, will auch ohne Verhältniß zur Speculation sein. Sie bleibt bei dem Einzelnen stehen. Wenn die Speculation z. B. den Begriff der Idee als logischer vollendet hat, so behauptet der Verstand, daß mit dieser Vollendung alle Speculation überhaupt aufhören müsse, denn von der Natur könne der Denkende nicht durch das Denken, nur durch die Natur wissen, nämlich durch Fühlen, Sehen, Hören u. s. f. Abgesehen davon, daß die Natur die Gefälligkeit gehabt hat, sich dem Denkenden zu incorporiren, so kann doch der Uebergang vom Begriff der Idee als logischer zu ihr als Natur nur darin liegen, daß die Philosophie

zeigt, wie das Resultat des Begriffs der Idee als Einheit des Begriffs und seiner Realität die Realität dieses Begriffs der Idee sein müsse. Die Speculation zeigt, daß es im Begriff der Idee liegt, nicht nur in der Form der Idealität zu existiren. Die Form der Realität auf subjectlose, unmittelbare Weise ist die der Aeußerlichkeit in Raum und Zeit. Trendelnburg, Schelling, Exner müßten zeigen, um jenen Uebergang zu widerlegen: 1) daß der abstracte Begriff der Idee als der Einheit des Begriffs und seiner Realität falsch sei; 2) daß dem Begriff der logischen Idee als dem der unpersönlichen Vernunft nicht die ebenfalls unpersönliche Natur entgegengesetzt sei; 3) oder daß zwischen dem Begriff der logischen Idee und dem der Natur ein anderer nothwendig in die Mitte trete; 4) daß der Geist nicht das Subject sei, welches sowohl die Natur als Vernunft in sich aufhebt; als erscheinender in seiner Existenz durch die Natur bedingt, aber in sich von ihr frei und in seiner Bildung zur selbstbewußten Erkenntniß der Vernunft wie der Natur und seiner selbst sich erhebend; als ewiger hingegen der an und für sich freie productive Grund der Vernunft und Natur.

Trendelnburg und Exner denken sich den Zusammenhang der Begriffe stets als Zusammensetzung derselben. Exner tadelt S. 69 ausdrücklich Hegel's Verneinung, daß ein Begriff aus Theilen bestehen könne. Er rechnet alle Logik, mit Ausnahme der Hegel'schen, und eine „genügende Anzahl von Denkern" als auf seiner Seite stehend. Setze ich die Begriffe zusammen, so muß ich nothwendig die Theile der Begriffe von Außen her mit einander verbinden. Ich habe z. B. den Begriff der logischen Idee. Zugegeben. Wo bekomme ich nun nach diesem Raisonnement, welches sich das Denken als ein bloßes Passivum vorstellt, einen andern Begriff z. B. den der Natur her? Aus dem Begriff der logischen Idee nicht, denn diese hat ja nur ihre Theile; die Natur ist kein Theil der Logik. Ich muß mir also den Begriff der Natur nehmen. Aber woher? Wie komme ich ferner dazu, diesen Begriff haben zu wollen? Nach diesem Raisonnement scheint der einzig triftige Grund dazu mein Wille zu sein. Und so meint Herr Exner in der That, daß nur die Absicht, noch

von einem andern Begriff zu sprechen, den Fortgang fördere. Nach ihm setzt auch der Dialektiker die Begriffe — aus Merkmalen — zusammen, will es aber nicht Wort haben. Nach ihm hält er, während er einen Begriff beschreibt, schon einen anderen, empirisch gegebenen, in Bereitschaft, den er nun, wie eine Theaterfigur, aus der Versenkung emporsteigen läßt.

Aber der Begriff der empirischen Vermittelung des Wissens von der Natur und Geschichte ist mit dem Aufsuchen und Ableiten der ihnen immanenten Nothwendigkeit nicht derselbe. Ohne den letzteren Begriff bedürften wir gar keine Philosophie. Dies Bedürfniß fällt aber mit der Nothwendigkeit zusammen, die Nothwendigkeit als absolute zu denken, denn als relative existirt sie auch in der Empirie, freilich, wenn das Denken nicht existirte! Insofern wir aber denken, müssen wir auch gegen seine Nothwendigkeit gehorsam sein. Der Begriff des Absoluten kommt nicht aus der Empirie. Er ist kein Gegenstand der sinnlichen Gewißheit, Beobachtung. Nicht einmal kommt, wie Kant so gründlich nachwies, die Totalität der Erscheinungen in der Empirie vor. Das Bewußtsein der Empirie über sich, niemals die Reihe der Phänomene bis zur letzten Vollständigkeit erschöpfen zu können, ist das negative Moment, mit welchem sie durch sich selbst in den Gedanken des sich in der Ungleichheit der Erscheinung immer Gleichen umschlägt; der Gedanke des Wesens, des Absoluten, ist, sobald man denkt, unvermeidlich. Der Begriff des Absoluten als der ewigen Einheit des Seins und Denkens liegt bei den besonderen Bestimmungen des Denkens stets im Hintergrunde. Statt daß die Erfahrung es wäre, von welcher das Denken in der Speculation — nicht, was wohl davon zu unterscheiden, im Wissen überhaupt — abhängig wäre, ist vielmehr der Begriff des Absoluten in seiner apriorischen Abkunft aus sich selbst im Voraus der Herr und Regulator aller Erfahrungsbegriffe. Die Platonische Idee, die Aristotelische Entelechie, die Spinozische Substanz, die Leibnitzische Monade, das Fichtesche Ich sind Begriffe, welche schlechterdings nicht aus der Erfahrung geschöpft werden können, wenn auch durch sie bewährt werden müssen. Was nicht auf das Absolute

als Grund zurückgeht, ist keine Philosophie im wahren Sinn des Wortes. Es beweist daher den Abfall von der Philosophie, wenn man auf ihrem Gebiet vom Erfinden spricht; der Philosoph kann die ewige Wahrheit nicht erschaffen, nur entdecken. In diesem Sinne ist auch er, wie schon oben bemerkt, Empiriker.

Wer nicht in dem Begriff des Absoluten das Princip der Selbstgestaltung und Selbstentwicklung der Speculation begreift, der kann gar nicht anders, als annehmen, daß die sogenannte Bewegung der Begriffe nur ein von der Anschauung der sinnlichen Bewegung entlehnter Begriff, und der sogenannte Uebergang von Begriff zu Begriff nur ein absichtliches Ergänzen des einen durch den andern sei.

Der dialektische Wirbel.

Herr Exner klagt S. 78 über die Unruhe des dialektischen Processes, welche von Widerspruch zu Widerspruch forttreibe und selbst im absoluten Geist nicht zum Stillstand kommen lasse.

Otium divos rogat in patenti prensus Aegaeo nautae!

Dem abstracten Verstande ist diese Klage ganz natürlich. Er fordert feste, solide Bestimmungen. Er will Ordnung, Frieden. Die technische Sprache der Speculation, die von Selbstentzweiungen, Widersprüchen, Selbstauflösungen wimmelt, klingt ihm gar zu selbstmörderisch. Er setzt einen Begriff. Nun soll er aber einsehen, daß der gesetzte in sich selbst widersprechend und daß das Resultat des Widerspruchs die Auflösung desselben in einen andern Begriff ist, dessen Einheit jedoch keineswegs ein Ausruhen gestattet, vielmehr, indem sie sich entwickelt, zum Begriff eines andern Widerspruchs führt. Einmal, zweimal läßt er sich solche Ausschreitungen gefallen, aber beständig? Nein, bei Zeus, dem wissenden, bei Athene, der kundigen, solche Zumuthung ist zu arg. Und obenein soll er diesen St. Veitstanz der Idee für die rechte Methode anerkennen! O geht doch, ihr Hegelianer,

und sucht einem Anderen, als einem verständigen Manne, euere Weisheit aufzuheften!

Daß die Hegel'sche Philosophie in der That vom Begriff des Seins bis zum Begriff des absoluten Geistes hin den Progreß zugleich als Proceß darstellt, ist bekannt genug. Es ist aber ganz falsch, wenn man die Unruhe der Bewegung als abstracte Ruhelosigkeit nimmt. Nach Hegel existirt in der Unruhe die Ruhe, weil jedes Moment des Ganzen in seiner Einheit mit demselben zugleich frei ist. Die Natur z. B. ist dem Begriff der Idee als Einheit des Begriffs und seiner Realität vollkommen entsprechend, und doch ist sie mit ihm dadurch in Widerspruch, daß sie die Einheit nur in undenkender, unselbstbewußter Weise ist. Allein dieser Widerspruch ist für die Natur selbst gar nicht vorhanden. Sie ist sich selbst genug. Sie zehrt aus sich unsterbliches Leben, wie der Platonische Timäus sagt und ist an sich gegen ihr Gedachtwerden und gegen die Geschichte des Geistes schlechthin gleichgültig. Nicht sie als solche geht daher über sich hinaus, sondern die Idee geht in ihr über sich als Natur hinaus. Hegel's hochpoetische Worte über die Ruhe in der Bewegung sind zwar oft genug wiederholt, allein für Herrn Exner kann es nicht schaden, wenn ich sie zum Aergerniß seines Verstandes noch einmal drucken lasse; Phänomenologie, Vorrede, S. LVI: „Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist der bakchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, eben so unmittelbar auflöst, — so ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe."

Für's Andere ist es ganz falsch, den Proceß nur als einen Progreß in's Unendliche sich vorzustellen. Herr Exner meint, daß auch im letzten Gliede der dialektischen Reihe, im absoluten Geist, noch keine Ruhe, vielmehr erst gerade der „allergrößte" Widerspruch existire. Er bezieht dies darauf, daß das System sich einen Kreis von Kreisen nennt, mithin der Anfang, die

logische Idee, sich aus dem Begriff des absoluten Geistes als Resultat ergeben müsse. Nun ist aber zu erwägen:

1) daß die Ruhe im absoluten Geist freilich nicht die „des Kirchhofs" ist. Es würde mit dem Begriff Gottes, auch nach der gewöhnlichsten Vorstellung, schlecht übereinstimmen, sich Gott als todte, thatlose, energielose Einheit zu denken.

2) Wenn das System ein Kreis von Kreisen ist, so ist ja ein Progreß in's Unendliche bei ihm nicht vorhanden. Es ist kein emanatorisches Werden, sondern ein in sich abgerundetes ewiges Sein. Wie häufig trifft man daher gerade bei Hegel auf Ausdrücke, welche die Grenzenlosigkeit eines geradlinigten Progresses negiren. Das Insichzurückgehen, die Rückkehr in sich, das Zusammengehen mit sich u. s. f. sollen bei ihm die Fertigkeit der Idee in sich bezeichnen. Etwas Anderes ist es mit der Erscheinung der Idee. Dieser gehört das Werden und der Fortgang in's Unendliche in der That und mit Nothwendigkeit an. Aber das innere Maaß dieses Progresses ist das sich ewig selbst Gleiche, die unvergängliche, unentstandene Idee.

3) Hegel hat oft darauf aufmerksam gemacht, daß die Negation den Doppelsinn des Aufhebens als Verändern und als Aufbewahren enthalte. In dem System ist deshalb die Coordination und Subordination der Glieder zu unterscheiden.

Der Logos, die Natur und der Geist sind als die drei einzig möglichen Grundformen der Idee einander coordinirt.

In Ansehung des Zusammenhanges aber ist das Logische in der Natur, die Natur im Geist aufgehoben und als aufgehoben enthalten. Das Logische ist abstract gegen die Natur, die Natur ist abstract gegen den Geist.

Im Geist sind die einzig möglichen Grundformen der Existenz die Subjectivität, Objectivität und Absolutheit. Diese drei Formen sind von Seiten der Nothwendigkeit einander völlig coordinirt.

In Ansehung des Zusammenhangs aber ist der subjective Geist dem objectiven, der objective dem absoluten untergeordnet. Der Einzelmensch ist ein Abstractum gegen die Familie; die Familie ein Abstractum gegen die Gemeinde; die Gemeinde ein

Abstractum gegen das Volk; das Volk ein Abstractum gegen die Menschheit; die Menschheit ein Abstractum gegen Gott.

Der Begriff des absoluten Geistes ist daher der, welcher den Begriff der Vernunft, der Natur und Geschichte zu Momenten in sich aufhebt und bei welchem auch die Speculation Frieden findet, der höher ist, als alle Exner'sche Vernunft, welche nämlich nur ein scholastischer Verstand mit der Anmaaßung der Vernunft ist.

Die Sorge aber, wie aus dem Begriff des absoluten Geistes in den der reinen Vernunft zurück- und übergegangen werden müsse, erledigt sich dadurch, daß der absolute Geist in seiner Absolutheit als der von der Natur und Geschichte schlechthin unabhängige gedacht werden muß. Gott, als weltlos gedacht, ist in solcher natur- und geschichtlosen Geistigkeit der Logos. Er ist das reine, sich selbst messende Sein, das reine in sich scheinende Wesen, das absolute sich selbst für sich als Object setzende Subject, das unsterbliche Leben, das ewig Wahre und Gute. Der abstracte Begriff Gottes, denn als logische Idee wird er nur abstract, als ohne Natur und Geschichte, gedacht, ist demnach in dem Begriff der concreten Absolutheit des Geistes selbst wieder enthalten. Die Entäußerung an die Breite der Natur, an die Länge der Geschichte sind in der That Bestimmungen, welche dem Begriff Gottes an und für sich unangemessen sind. Ohne Zwang, ohne Widerspruch führt also der höchste Begriff Gottes als des absoluten Geistes von selbst zu dem Begriff Gottes als des Logos über und es ist daher keine bloße Versicherung, keine formelle Spielerei, sondern Wirklichkeit, daß das Ende in den Anfang zurückkehrt. Die Vernunft ist nicht Gott; aber Gott ist die Vernunft.

Die Erklärung und das Wie.

Eine Lieblingswendung Herrn Exners ist die Beschwerde, das Wie einer Bestimmung, die Erklärung eines Zustandes zu vermissen. Nach meiner Meinung fällt das Wie mit dem

Begriff der Sache zusammen. Hinter diesem noch wieder etwas Anderes zu suchen, heißt Wasser in's Meer tragen. Hegel ist sogar der Meinung, daß die Beschäftigung mit dem Wie ein Mittel sei, dem Begreifen auszuweichen, sagt aber doch an einem anderen Ort, daß man unter dem Wie eigentlich die Art verstehe. Wenn ich z. B. angebe, was die Verrücktheit ist, so gebe ich auch an, wie sie es ist. Herr Exner klagt zwar über den Mangel an ordentlichen Beschreibungen bei der Hegel'schen Psychologie und da ich, wenn ich getadelt werde, zunächst meinem Tadler Recht zu geben geneigt bin, so dachte ich schon, er habe mit diesem Vorwurf mich tüchtig getroffen. Mir fielen so manche Seiten aus Platner, Carus d. Ae., Stiebenroth, Beneke u. A. ein, welche Gemüthszustände schildern. Ich nahm ihre Bücher zur Hand, verglich sie in dieser Hinsicht über dieselben Puncte unter einander und dann mit Hegel und mußte doch diesem den Ruhm der Bestimmtheit und des Strebens nach dem genauesten Zusammenhang lassen, so daß bei ihm zwar nicht jene weitläufigen Schilderungen, am wenigsten Anekdoten vorkommen, die Beschreibung aber als Begriffsbestimmung desto präciser und nachhaltiger ist. Unter Erklärung wird oft auch die Angabe der zufälligen Causalverbindung verstanden, worin etwas steht oder stehen kann. Da aber Alles nach sehr verschiedenen Seiten hin Ursache zu sein vermag, so wird durch eine solche Angabe der Begriff selbst nicht sowohl seinem Mittelpunct nach erfaßt, als nach dem Umfang erläutert, in den er sich auslegen kann.

Herr Exner hadert mit mir S. 7 besonders über meine Bestimmung der Idiosynkrasie. Er vermißt überhaupt den Nachweis, wie physische Verschiedenheiten psychische werden können. Darauf habe ich freilich nur die allgemeine Antwort, daß an und für sich Natur und Geist in ihrem Unterschiede von einander Eines sind. Sie werden nur, was sie sind. Sie sind nicht dasselbe, aber in ihrem Unterschiede sind sie, ohne Dazwischenkunft eines Dritten, identisch. Die mannigfaltigen Differenzen, welche sich hieraus ergeben, hat bei Hegel die anthropologische Abtheilung der Psychologie zum Gegenstand. Wie

Natur und Geist im Geist Eines sein können, insofern das Wie eine außer der Natur, außer dem Geist gelegene Causalität bedeuten soll, ist eine eben so unbeantwortliche Frage, als jede ähnliche, wie die Erde in einer Secunde vier Meilen durchfliegen, wie die grüne Farbe grün, wie der Raum schrankenlos sein könne u. s. f. u. s. f. Leute, wie Herr Exner, wollen eine mechanische Causalität für die Erklärung. Hier ist für sie die Natur; dort ist der Geist. Beide sind gegen einander absolut heterogen nach ihrer Voraussetzung. Wie ist es nun möglich, daß doch die eine dieser Substanzen die andere bestimmt? Das ist der Cartesianische Standpunct. Allein mit der Mystik der göttlichen Assistenz, welche Cartesius annahm, durch seinen Willen auch nur den Arm zu heben, darf man jetzt dem Verstande keine Zumuthung mehr machen. Noch weniger jedoch würde er dem Spinoza beipflichten, nach welchem Körper und Geist nur verschiedene Seiten der nämlichen Substanz sind. Sagt man daher: Natur und Geist sind unterschieden, ihr Unterschied hebt sich aber nicht nur dadurch auf, daß beide Idee sind, sondern auch dadurch, daß der Geist als das Wissen den Begriff der Natur, den sie selbst nicht von sich hat, in sich, in seine Idealität einschließt, so hat man, dem abstracten Verstand zufolge, zwar Worte gemacht, ihm aber nichts erklärt. Ich muß Herrn Exner, so fordert er, sagen können, wie es zugeht, daß, wenn sein Leib in den Eilwagen steigt, sein Geist mit auf die Reise muß!

Was die Idiosynkrasie sei, habe ich deutlich genug gesagt. Sie ist der äußerste Ausläufer der natürlichen Individualität des Geistes, die exclusivste Eigenheit der Singularität. Sie ist, wie sich von selbst versteht, in dem Einzelnen vermittelt. Ich gebe solche Vermittelungen zum Ueberfluß ausdrücklich an; ich erinnere an das Anerben, an Krankheiten u. s. f. Allein ich mache auch bemerklich, daß in concreto die ursprüngliche Genesis einer Idiosynkrasie oft gar nicht nachgewiesen werden kann. Das Individuum, dem sie inhärirt, hat die Entstehung solchen Eigensinns seiner Empfindung nicht bei sich beobachtet und noch mehr ist es der Fall, daß Andere ihn nur in seiner

fertigen Existenz wahrnehmen. Hier sage ich nun, daß unser psychischer Rapport potentia et actu einen weiteren Umfang habe, als wir gewöhnlich annehmen. Wenn Jemand einmal Arsenik genossen hat und fast daran gestorben wäre, so ist sehr begreiflich, daß schon der Name Arsenik ihm späterhin Krämpfe zu erregen vermag. Weshalb aber Jemand beim Mondschein weinen muß oder vom Anblick eines rothhaarigen Menschen sich beklommen fühlt oder durch den Geruch einer Wanze ohnmächtig gemacht wird u. dgl., das läßt sich nicht sofort erklären, wie man es zu betiteln liebt, obschon an dem Vorhandensein der Gründe nicht zu zweifeln ist. Die Existenz an sich ist nothwendig, erscheint aber für viele Fälle wegen Unkenntniß der Vermittelung als zufällig. Die Phantasie und Verzärtelung haben großen Antheil an der Erzeugung und Ernährung von Idiosynkrasieen, weshalb ich auch erinnere, daß in der Jugend solche subjectivste Verknorpelungen durch strenge Gewöhnung sich, wenn nicht ganz ausrotten, doch mildern lassen.

Ich möchte nun wohl wissen, was in dieser Darlegung so Unbefriedigendes sein soll. Herr Exner aber schließt seinen Tadel mit dem Ausruf: „Darnach mögen also Aerzte und Pädagogen sich künftig richten, wenn sie solche Zustände heilen wollen.“

Bis dahin war es in der Ordnung, daß die Wissenschaft der Psychologie den Begriff der Sache angab; die Untersuchung der concreten Existenz derselben, die Bestimmung seines Werthes für die leibliche und geistige Wohlfahrt des Menschen und gar die Angabe besonderer Mittel zu seiner Veränderung gehören eben der Hygiene, der Orthobiotik einerseits, der Askese, der Pädagogik andererseits.

Die Nutzlosigkeit der Hegel'schen Psychologie.

Ein so auf die Realität gestellter Mann, wie Herr Exner, ist jeden Augenblick darauf bedacht, seine Kenntnisse auch praktisch zu verwerthen. Er benimmt sich daher bei seiner Kritik, wie der

Wiener Staberle im Lustspiel, der bei jeder Gelegenheit ausruft: wenn ich nur was davon hätt'! Die Verdrießlichkeit, daß die speculative Psychologie für Pädagogik, Moral, Politik gänzlich nutzlos sei, zieht sich durch das ganze Schriftchen. Besonders stark äußert sie sich S. 60, wo verlangt wird, durch die Psychologie zu erfahren: „was zu thun, was zu meiden ist," einen „Zustand an sich oder Andern herbeizuführen oder zu entfernen." Ich habe aber den Uebergang der Psychologie in die Pädagogik, Moral und Politik in allen wichtigen Puncten angegeben, jedoch das Pädagogische, Moralische, Politische selbst niemals eintreten lassen, weil dadurch jene Ueberladung der Psychologie mit ihr fremden Stoffen entsteht, für welche eben diese anderen Wissenschaften da sind, deren es sonst gar nicht bedürfte. Uebrigens ist es die schlechteste Manier der Kritik, eine Wissenschaft nach dem Nutzen zu beurtheilen, den sie haben kann. Der Begriff der Sache selbst ist schon das Allernützlichste, auch für die Praxis. Wer z. B. den Begriff des Gedächtnisses recht gründlich gefaßt hat, wird eben damit die Einsicht gewonnen haben, daß alle Kunstmittel seiner Pflege, die eine schlechte Pädagogik aufzählt, eben so überflüssige Manipulationen sind, als die in Zeitungen ausgepriesenen Elixiere zur Beförderung des Haarwuchses auf Glatzen. Die Mittel, einen Zustand zu entfernen oder herbeizuführen, sind übrigens so recht ein Lieblingscapitel der katholischen Askese. Der Beichtstuhl ist ihr vornehmster Tempel und da Herr Exner Professor in Prag ist, so ist mir höchst begreiflich, daß er gerade solche asketische Forderung an die Psychologie stellt.

Die Blasirtheit des nil admirari und die Wundersucht.

Ich bekämpfe mehrfach das Unwesen, den Begriff eines psychischen Phänomens außerhalb seiner selbst zu suchen und behaupte, im Gegensatz zu einem eitlen Großthun mit der Unbegreiflichkeit, öfter ausdrücklich die Begreiflichkeit einer Bestimmung.

Herr Exner macht der Speculation den Vorwurf, sie bilde sich ein, Alles zu wissen und Natur und Geist bis in die letzte Tiefe mit absoluter Klarheit zu durchschauen. Nun bin ich freilich im Zutrauen zur Macht der Erkenntniß nicht so blöde und zaghaft, als Herr Exner die Philosophen zu wünschen scheint. Aber Niemand kann zugleich von dem Wahn, die Welt mit göttlicher Unfehlbarkeit und Allwissenheit zu durchblicken, entfernter sein, als ich. Ich weiß nicht, wie Herr Michelet über diesen Punct denkt, da derselbe mit dem absoluten Geist auch im Attribut der Allwissenheit stark zu rivalisiren scheint. Und doch glaube ich auch von ihm, wie von Erdmann und mir versichern zu können, daß wir alle Drei uns die Schwierigkeit des Begreifens nie verhehlt haben. Nur ein eitler Klügling kann dem Hochmuth speculativer Selbstbelügung, in der Wissenschaft Alles schon erschöpft zu haben, den Reiz des Fortschrittes aufopfern. Dieser Reiz entsteht nur aus der Einsicht, etwas noch nicht verstanden zu haben, aus dem Finden eines neuen Räthsels. An hinreichendem Stoff zu solcher Einsicht wird niemals Mangel sein. Es ist nur ein Zeichen der Unbildung, wenn Jemand, wie unsere Sprache sich sehr gut ausdrückt, Alles schon klein gekriegt zu haben vermeint. Diese Blasirtheit, mit Allem schon fertig zu sein und das Universum in die Nußschaale einiger Formeln eingepackt zu haben, ist als ein Product des Leichtsinns verwerflich; aber noch unausstehlicher ist jene halbfromme Blasirtheit der perennirenden Verwunderung, welche den leichten Panegyricus des Anstaunens an die Stelle der schweren Arbeit der Erkenntniß setzt und von der Sucht ergriffen ist, den Begriff mit dem Nichtwissen des Wunderbaren zu vertauschen.

Die Schuld und die Unschuld der Trichotomie.

In der Vorrede zur ersten Ausgabe meiner Psychologie habe ich die Mängel, welche bei Ausführung der dialektischen Methode eintreten können, selbst mit größter Offenheit geschildert.

Diese Bemerkungen hat Herr Exner mit vielem formalen Scharfsinn ausgebeutet, indem er die Varianten zwischen Michelet, Erdmann und mir zusammenstellt, um durch ihre Uneinigkeit factisch die Impotenz der speculativen Methode darzuthun, als nach welcher doch nicht mehre Nothwendigkeiten zulässig sein dürfen. Wer nicht ganz vom Dämon des Schulemachens besessen ist, wird ihm für diese schonungslose, aber höchst lehrreiche und anregende Zusammenstellung nur Dank wissen.

Nun hatte ich für das bloße übersichtliche Gruppiren eines Stoffs in trichotomischer Form den scherzhaften Ausdruck gebraucht, daß eine solche von der wahrhaft dialektischen sich unterscheidende Trichotomie eine unschuldige sei. Diesen Ausdruck hat denn Herr Exner aufgegriffen und nach seiner Weise vielen Spaß damit getrieben. Die wahrhafte Trichotomie beruht auf der Disjunction; die Pseudotrichotomie entbehrt einer solchen. Hätte ich nun die letztere, wo sie bei mir vorkommt, mit der Anmaaßung hingestellt, sie als die erstere geltend zu machen, so verdiente ich Tadel. Herr Exner gesteht mir aber selbst zu, daß ich die Schwäche solcher Eintheilungen nicht verhehle. Besonders mache ich aufmerksam, daß in der Anthropologie viele solcher unspeculativen Dreiheiten vorkommen. So ist z. B. die Eintheilung der Racen als schwarze, gelbe und weiße eine bloße Gruppirung, die ganz vernünftig ist und von Herrn Exner nicht wird widerlegt werden können, allein keine Disjunction enthält, denn sonst müßte der schwarzen Farbe die weiße gegenüberstehen und beide sich in der grauen aufheben. Daher hat Prichard neben dem Farbenunterschied des Haupthaars schon die Kopfform zum Eintheilungsprincip zu machen gesucht u. s. f.

Wenn aber mein Kritiker für die Bezeichnung des dritten Gliedes einer ächten wirklich mit der Schuld der Nothwendigkeit behafteten Trichotomie Anstoß daran nimmt, daß ich für den Ausdruck Identität einmal Summe, ein andermal Verbindung, ein drittes Mal Vermischung, ein viertes Mal Einheit, ein fünftes Mal negative Identität, ein sechstes Mal concrete Synthese u. s. f. sage, so kann ich versichern, daß dies mit reiflicher Erwägung geschehen und der Methode kein

Abbruch damit gethan ist. Will Herr Exner darüber etwas nachdenken, so dürfte er wohl einsehen, daß die Identität in allen jenen Formen immer als diejenige sich bestimmt, welche gerade die allein mögliche ist.

Die Nebenbuhlerinnen der Trichotomie.

Soll einmal die Triplicität des Begriffs die absolute Form der Vernunft sein, so muß es mit vollem Recht auffallen, daß ein System, welches sich zu jener Behauptung bekennt, auch noch andere, als dreitheilige Entwicklungen, zeigt. Der allgemeinen Annahme zufolge sollte doch nur Triade aus Triade sich entfalten. Herr Exner tadelt daher das Vorkommen von Dichotomieen, Tetraden u. s. f. sehr streng.

Bei dem Tadel der Dichotomie ist es vorzüglich die Eintheilung der Pneumatologie in den Begriff der theoretischen und praktischen Intelligenz, woran er Anstoß nimmt. Wo bleibt hier, fragt er, die Auflösung des Gegensatzes? Der Sache nach hatte ich diese gegeben. Ich sehe aber, daß Hegel in der dritten Ausgabe der Encyklopädie für nöthig befunden hat, dem Gegensatz der theoretischen und praktischen Bildung die Einheit des gegen diese Verdoppelung negativen Geistes ausdrücklich unter dem Begriff des freien Geistes als solchen als drittes Moment (entsprechend der Vernünftigkeit des Selbstbewußtseins, der summarischen Idealität der Empfindungen auf früheren Stufen) hinzuzufügen. Der Begriff der Freiheit des Geistes ist hier am Schluß der mit der psychologischen Besonderung derselben erfüllte, während er, vor dieser, der allgemeine, einfache Ausgangspunct derselben ist. Diese Verbesserung habe ich jetzt nachgeholt.

Allein Herr Exner behauptet auch, daß Polytomieen der Triplicität zu Liebe künstlich versteckt wären und rechnet dahin vorzüglich die Eintheilung der fünf Sinne, daß nämlich nächst dem Gefühlssinn, Geruch und Geschmack als die Doppelform

Eines Sinnes, des chemischen, Gesicht und Gehör als die Doppelform des idealen Sinnes aufgeführt sind, wodurch denn die Fünfsinnigkeit als eine Triplicität erscheint.

Allein dies ist ganz richtig und er hätte diese Paarung nicht blos bemerken, sondern widerlegen müssen, was nicht geschehen. Herr Exner muß überhaupt bedenken, daß die Triplicität des Begriffs für die Bestimmung einzelner Momente die Reflexionsformen nicht ausschließen kann. Gerade durch das Anerkennen von solchen unterscheidet sich die freie Speculation von dem knechtischen Schematismus und seinem Fanatismus, Alles in die nämliche äußerliche Ordnung einzuzwängen. Solche Reflexionsbestimmungen sind z. B. das Aeußere und Innere, deren Einheit nur die Sache selbst ist; oder das Positive und Negative, wie die Begierde, die Neigung, die Leidenschaft nur diese einfache Entgegensetzung haben. Sie selbst sind das Dritte, wenn man rechnen will. So fragt Herr Exner auch, weshalb ich die Dichotomieen: Gelüsten und Begierde, Hang und Neigung, Affect und Leidenschaft habe, wo hier die Trichotomie bleibe? Wirklich hätte ich hier die letztere sehr leicht ganz herausstellen können. Sie ist da. Nämlich so: 1) Die Begierde: a) das Gelüsten; b) das Begehren; c) das Begehren als Begierde und Abscheu. 2) Die Neigung: a) der Hang; b) die Neigung; c) die Neigung im Unterschied von sich selbst als Zuneigung und Abneigung. 3) Die Leidenschaft: a) der Affect; b) die Leidenschaft; c) die concrete Leidenschaft als Liebe oder Haß. Weil ich aber unter b den allgemeinen Begriff des Begehrens, der Neigung und Leidenschaft hätte wiederholen müssen, so kam mir dies etwas pedantisch vor und aus sothanem Widerwillen gegen allen schulmeisterlichen Formalismus ist auch jetzt die Trichotomie hier unterblieben.

Mit dem Abzählen der Momente ist nichts gethan, wie Hegel so oft eingeschärft hat. Nehme ich den Begriff in seiner totalen Allgemeinheit wieder für sich als ein besonderes Moment, so verwandelt sich die Trias in eine Tetras und zähle ich die Reflexionsbestimmung des Mittelgliedes als zwei Momente, so verwandelt sich die Tetras in eine Pentas u. s. w. Die

Speculation bedarf daher keiner Ausrede, keiner Erschleichungen, wie die Herbartianer sich gern von der Hegel'schen Philosophie ausdrücken. Die Voraussetzung darf freilich nicht aufgegeben werden, die Begriffstriplicität auch im Detail der Philosophie je länger je mehr durchzuführen. Allein ihre Entdeckung bedarf, wie alles Menschliche, Zeit und der Periode der ersten Alles in der Freude der erreichten Einsicht anticipirenden Begeisterung folgt auch bei philosophischen Schulen eine Periode zaudernder Ueberlegung.

Die allgemeine Dialektik und die besonderen logischen Kategorieen.

Herr Exner wirft die für seinen Standpunct ganz richtige Frage auf, wie man sich eigentlich den Unterschied der dialektischen Momente logisch denken solle, ob derselbe immer als der des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen gedacht werden müsse — in welchem Fall viele Eintheilungen der Hegel'schen Philosophie nicht damit übereinstimmten — oder welche andere Kategorien und nach welchem Gesetz dabei eintreten könnten?

Diese, wie gesagt, ganz richtige und sehr wichtige Frage beantwortet sich dadurch, daß bei Hegel in dem allgemeinen dialektischen Proceß alle besonderen logischen Formen eben so aufgelöst sind, als bei Platon das Eine und Viele, bei Aristoteles die Dynamis und Energie eine solche Auflösung sind. Hegel hat diesen Begriff in dem Capitel von der absoluten Methode am Schluß der Logik auseinandergesetzt und sich der Ausdrücke des Abstracten, Negativen und Concreten, oder auch des Unmittelbaren, der Vermittelung und des Vermittelten dafür bedient. Herr Exner scheint dies auch zu merken, meint nun aber wieder ganz richtig für seinen Standpunct, daß dann die Gefahr der äußersten Willkür vorhanden sei, weil dann alles Mögliche als das Negative gesetzt werden könne. Das Was der Negation sei unbestimmt. Wenn A das Denken sei und B solle als Negation von A überhaupt

nur Nicht A sein, so könne S. 75 B z. B. auch ein Zirkel, nicht aber, wie freilich gesagt werde, das Wollen sein. Herr Exner nimmt hier die Negation nur als Anderssein überhaupt, nicht, wie die Methode es fordert, als das Andere des Anderen, so daß A in B nicht blos ein von ihm verschiedenes Dasein, sondern seinen eigenen Unterschied, sein Anderssein, sich gegenüber hat.

In welchen particulären logischen Kategorieen der dialektische Proceß sich darstellt, hängt von der jedesmaligen Beschaffenheit des Inhalts ab. Im Allgemeinen herrscht hier das Gesetz, daß die Grundbestimmungen des Logischen in unendlicher Mannigfaltigkeit von Stufe zu Stufe wiederkehren. Z. B. in der Psychologie enthält die Anthropologie die Kategorieen des Seins, also die Qualität, Quantität und das Maaß; die Phänomenologie enthält in der Beziehung von Subject und Object die Reflexionsbestimmungen des Wesens; die Pneumatologie endlich den Begriff des Begriffs, weil der Geist als einzelner zugleich allgemeiner, als allgemeiner zugleich einzelner ist. Daher ist der Charakter der anthropologischen Bestimmungen der des Gegebenseins; der der phänomenologischen des eigenen Uebergehens, des Scheinens in einander; der der pneumatologischen der Entwicklung. Aber ganz unspeculativ wäre es nur, zu meinen, als ob jede dieser Sphären die andere von sich abstract ausschlösse. Ich habe daher zu zeigen gesucht, wie z. B. dem Begriff der productiven Phantasie die Kategorieen des Seins zu Grunde liegen. — Man kann sicher sein, daß die meisten Fehler in der Methode dadurch gemacht werden, daß der Speculirende sich nicht genug in die Eigenthümlichkeit des Gegenstandes eingelassen hat.

Das Hysteronproteron der Hegel'schen Methode.

Die dialektische Methode ist das unvermeidliche Resultat des eben so unvermeidlichen Bestrebens, den Gegensatz der analytischen und synthetischen Methode aufzuheben. Die positiven, empirischen Wissenschaften können bei diesen Methoden, je nach ihrem Bedürfniß, stehen bleiben. Die Philosophie kann dies nicht, weil sie das Wissen nach seiner Totalität als Einheit darstellt. Da nun an und für sich jedes Moment der Idee gleichen Werth hat und die Idee in ihrem Ausgang aus sich eben so sehr der Rückgang in sich ist, so ist jedes Moment sowohl positiv als negativ. Daraus ergibt sich, daß jedes als zwiefache Position und Negation gesetzt werden kann. Als zwiefache Position, denn das eine Mal ist es Resultat, das andere Mal unmittelbare Basis. Als zwiefache Negation, denn das eine Mal ist es negativ in Rücksicht auf das ihm vorangehende, das andere Mal negativ in Rücksicht auf das ihm folgende Moment. Aber in jener Beziehung ist seine Negation positiv d. h. eine solche, welche das vorangehende Moment durch dessen Negation in sich positiv aufhebt; in dieser Beziehung ist seine Negation nur negativ, d. h. eine solche, welche gegen das folgende Moment sich als Schranke verhält, die von demselben aufgehoben wird. Die frühere, anfänglichere Bestimmung ist daher nur an sich die spätere; die spätere aber ist die frühere auch für sich und schickt sich, nach Hegel'scher Terminologie, die frühere in scheinbarer Selbstständigkeit nur voran.

Herr Exner wie Trendelnburg sprechen daher von einem Hysteronproteron der Hegel'schen Methode, daß nämlich von drei Begriffen A B C, A der Grund von B und C, C aber auch der Grund von B und A sein soll. Allein es ist nicht anders. Wenn A nicht wäre, so würden auch B und C nicht sein. A ist für diese nothwendig. Allein wenn C nicht wäre, so würden auch B und A nicht sein. Will man sich dies deutlicher machen, so kann man die Vorstellung vom Ersten und Letzten heranziehen. Wäre das Letzte nicht schon im Ersten, so würde es auch

nicht im Zweiten, Dritten u. s. f. sein. Folglich wäre dann kein Zusammenhang da. Vielleicht ist Herr Exner zufrieden, für die eine Seite des Verhältnisses Bedingung statt Grund zu sagen. Allein speculativ reicht man damit nicht aus.

Herr Exner wundert sich z. B. wie gesagt werden könne, die Natur sei der Grund der Existenz des Geistes; und umgekehrt, der Geist sei der Grund der Existenz der Natur. Dies Verhältniß gilt nur von dem Geist nach seiner Erscheinung, welche an der Natur ihr absolutes Mittel hat, nicht vom Geist seinem absoluten Wesen nach. Aber ohne die Natur ist der Geist als erscheinender unmöglich; sie ist also die Bedingung seiner Existenz. Weil aber der Geist sich selbst der Zweck ist, so ist er, indem er sich die Natur zum Mittel macht, der Grund dafür, daß sie überhaupt existirt. Ohne den Geist würde die Natur allein nicht existiren. Es ist der Aristotelische Unterschied des ὁθεν ἡ ἀρχη της κινησεως von dem οὗ ἑνεκα. — So ist auch das Selbstbewußtsein der Grund des Bewußtseins, sofern unter diesem bestimmter Weise der Begriff des Wissens von Anderem, als dem Ich, verstanden wird. Nur durch die Wirklichkeit des Selbstbewußtseins ist die des Bewußtseins möglich. Dies kann so ausgedrückt werden, daß das Bewußtsein die Folge des Selbstbewußtseins sei. In der zeitlichen Entwicklung als Erscheinung geht aber das Bewußtsein dem Selbstbewußtsein voran, ohne daß es deswegen jemals aufgehört hätte, dem Bewußtsein als sein Träger immanent zu sein.

Die dialektische und die reale Genesis.

Herr Exner wie Trendelnburg wiederholt auch den schon von Bachmann mit eindringlicher Schärfe erhobenen und damals von mir und Feuerbach bekämpften Einwurf, wie man sich das Verhältniß der Reihe der Begriffsbestimmungen zur Folge der realen Erscheinung denken solle. Exner meint, die

Hegel'sche Schule werfe sich immer bei einem Angriff auf den Begriff in die andere Ordnung der Wirklichkeit, bei einem Angriff auf die von ihr gegebene Auffassung der Wirklichkeit in die ganz andere Ordnung des Begriffs. So entschlüpfe sie mit der Realität der Dialektik, mit der Dialektik der Realität, und doch solle der Begriff die Sache selbst sein. Exner nennt den Proceß des realen Werdens den genetischen und unterscheidet von ihm den dialektischen als den nur begrifflichen. Er vermißt nun in der Hegel'schen Psychologie den genetischen Gang, der allein eine wahre Aufklärung zu geben vermöge.

Diese Ausstellung beruhet auf dem Verkennen der Nothwendigkeit der wissenschaftlichen Darstellung, die Momente der Sache in der Form von besonderen Begriffen auseinanderzulegen. Die Wissenschaft muß hierbei vom Abstracten zum Concreten fortgehen. Die allseitige Totalität der Sache entfaltet sich nach allen ihren Seiten, bevor sie sich als Ganzes in ihre Einheit zusammennimmt. Der wissenschaftliche Gang rechtfertigt daher jeden Schritt, den er vorwärts thut, aber er widerlegt ihn auch in so weit, als wenn bei ihm schon der Abschluß gemacht werden könnte, denn die Wahrheit ist nur das Ganze in seiner Selbstbewegung, welche durch alle Momente der Sache hinkreiset. Die Darstellung corrigirt sich also selbst unaufhörlich. Sie setzt jedes Moment, mit einziger Ausnahme des Begriffs des absoluten Geistes als dem wahren Non plus ultra, wieder zur Bescheidenheit herab. Deposuit potentes de sede.

Die Wirklichkeit macht ganz denselben Weg, allein man muß, da in ihr das Zugleich- und Nebeneinandersein existirt, nicht eine Copie der systematischen Darstellung erwarten.

Herr Exner denkt sich die Uebereinstimmung der dialektischen und realen Genesis so, als ob nach der Psychologie der Mensch erst nur Seele ohne Bewußtsein sein müßte; sodann nur Bewußtsein ohne Seele, ohne Natürlichkeit; endlich nur Geist ohne Bewußtsein und ohne Seele, weil nämlich das Bewußtsein die Negation des nur Psychischen, der Geist die

Negation des bloßen Bewußtseins oder die sich selbst als Inhalt bestimmende Form sein soll. Bei einer solchen Auffassung der Dialektik ist es natürlich unmöglich, sich darauf zu berufen, daß in dem Buche selbst auf das Bestimmteste und Ausführlichste dieser Mißverstand bekämpft worden ist. Es ist mit der möglichsten Deutlichkeit auseinandergesetzt worden, daß es auf allen Stufen der Entwicklung der ganze Geist ist, mit dem es die Wissenschaft zu thun hat, daß aber der logische Gang die Coëxistenz der Bestimmungen in der unmittelbaren Virtualität nachzuahmen unmöglich macht. Aber diese Unmöglichkeit heißt keineswegs, daß nicht eben dieser Gang, der logische, mit der Realität in Harmonie wäre! Wäre er dies nicht, so wäre er eben nicht logisch. In der Psychologie ist der Gang der Begriffe auch der der Sache.

Oder ist nicht das Erste in der Thätigkeit des Geistes sein Befangensein in seiner Natürlichkeit und seine Reaction dagegen?

Und ist nicht das Zweite die Klarheit des Bewußtseins, mit welchem er sich von der Welt und von sich unterscheidet?

Das Letzte aber in der psychologischen Entwicklung des Einzelnen, ist es nicht die Fortbildung der Intelligenz theoretisch zum Denken, praktisch zum Wollen?

Was ist in diesem Gange nicht genetisch? Was darin der Wirklichkeit nicht entsprechend? Was ist darin eine Bestimmung nur des Begriffs, als eines Abstractums, dem kein lebendiger Pulsschlag der Realität correspondirte?

Nenne mir doch Herr Exner eine Psychologie außer der Aristotelischen, welche gerade in dem Genetischen es mit der Hegel'schen aufzunehmen im Stande wäre? Ich weiß, das sieht wieder nach recht traurigem Hochmuth aus. Allein es ist wahr. Die Marotte, der auch Herr Exner huldigt, die Psychologie als einen Theil der Naturwissenschaft, als Naturlehre zu fassen, schützt noch nicht vor einem naturwidrigen Gange. Vergebens schlage ich die Handbücher der Psychologie auf, einen solchen organischen Zusammenhang, wie bei Hegel, zu entdecken und die alten Bücher, wie die von Tetens, Kant, Carus, sind mir dann noch die liebsten, weil sie die einfachsten und noch

unbefangenen sind. Vorländer z. B. gehört unter den Neueren gewiß zu denen, welche von Hegel wenig oder nichts wissen wollen und sich mit Kenntniß und Eifer der Pflege der Psychologie zugewendet haben. Kann aber eine Eintheilung verworrener und unlogischer sein, als die seinige! Kann es begrifflosere Trichotomieen, als die seinigen, geben! Und nun gar diese mißlichen Ausdrücke von substantiellem Bewußtsein für den Begriff der Erfahrung, von Seelenoffenbarungen, von weltlichem Seelenleben u. dgl.

Doch, um noch einmal auf das Verhältniß des dialektischen und realen Processes zurückzukommen, so ist nicht nur das schon früher Gesagte zu erwägen, daß nämlich zwischen Grund als Bedingung und Zweck, zwischen der äußerlichen und ideellen Abhängigkeit zu unterscheiden ist, sondern auch, daß jede Bestimmung eines systematischen Ganzen sich in demselben als accidentelles Moment aufhebt und daher als ein ganz anderes, verkehrtes erscheint, sobald es, gegen seinen Begriff, gegen seine absolute Werthung, sich als die einzige Substanz fixirt. Die Wissenschaft nun hat jedes Moment seiner ganzen Ausführlichkeit nach gewähren zu lassen. Sie hat also zwar zu zeigen, bis wie weit die einseitige Fortbildung desselben gehen kann, allein sie hat darüber nicht zu vergessen, daß nur innerhalb seiner relativen Isolirung das Moment eine solche Geltung zu erlangen vermag. Der Fortgang seiner Entwicklung muß den Schein seiner Absolutheit enthüllen. Der Verlauf des Ganzen muß ihm seine Beschränkung zurückgeben und es zur Accidentalität wieder herabsetzen.

Was so die Wissenschaft in geordnetem Gange vollbringt, vollbringt auch die Wirklichkeit, aber in dem Durcheinander der mannigfaltigsten Maaßverhältnisse. Alle Möglichkeiten realisiren sich. Es kommt nun auf den Grad an, bis zu welchem sich die Realität ausdehnt, um das Einzelne als reale Erscheinung aus der Unterordnung unter das Ganze bis zu dem Extrem einer Verselbstständigung auswachsen zu lassen, welche sich gegen den Wechsel, gegen die an sich in ihrem Begriff liegende Verschmelzung mit anderen Momenten, gegen das relative

Verschwinden negativ verhält. Dann führt, wie immer, die quantitative Differenz zu einer qualitativen Alteration. Die Erkrankungen des Selbstgefühls, der Kampf des Selbstbewußtseins um seine Anerkennung, die Verbildung der Phantasie, die Wuth der Begierden und Leidenschaften, sind in steter Bereitschaft, in steter Möglichkeit, fixirt zu werden. Allein das sogenannte gesunde Leben besteht eben in der Macht, solche Oscillationen, solche Ansätze zu negiren, das Abnorme, indem es zu werden trachtet, unter seine affirmative Uebergewalt zurückzubringen. Der Abgrund der physischen, psychischen und ethischen Erkrankung klafft beständig in uns auf. Das, was die Wissenschaft mit all ihrer Schärfe bis zu seinem Aeußersten verfolgt, und von welchem, wenn es als ein solches im Leben als Krankheit, als Irresein, als Bosheit, der abstracte Verstand sich als von einem nur Negativen abwendet, das ist in dem Gesunden, Vernünftigen und Guten selbst vorhanden — welchen Begriff der Verstand der Speculation gewöhnlich als Leugnung des Negativen, als Identification mit dem Positiven, als Vereinerleiung des Guten und Bösen auslegt. Die Harmonie des erscheinenden Daseins kann jeden Augenblick die in ihr überwundene Disharmonie entfesseln. Die teuflische Verzerrung kann ihr grauenhaftes Antlitz aus den noch eben lächelnden Zügen so plötzlich hervorkehren, wie aus heiterem Himmel der unvermuthete Blitzstrahl niederzuckt.

Dank darum Hegel, daß er den Begriff des Negativen für immer zur Immanenz in der Wissenschaft erhoben und es von der Begrifflosigkeit befreiet hat, als eine mit dem Positiven zusammenhanglose Ausnahme, als eine aus dem Entwicklungsgang ausgesperrte Gruppe von Gespenstern dazustehen, für welche es kein Woher und Wohin gibt. Nur Derjenige vermag auch praktisch ein wahrer Arzt des Leibes und der Seele zu sein, der die Furien, welche ihm in Kranken als besondere Existenzen entgegentreten, auch in seinem eigenen Leben beobachtet und sich selbst an der Grenze ertappt hat, wo er sich gestehen mußte: noch einen Schritt weiter — und du bist ein Wahnsinniger, oder ein Verbrecher!

Die Negation der Negation.

Bei Bachmann schon, dann bei Trendelnburg, nun bei Exner blickt oft die Verwunderung durch, daß das Negative in sich selbst die nämliche Dialektik, wie das Positive, zeige. Daß das Negative als ein Moment des dialektischen Processes gefaßt wird, gibt man noch allenfalls zu, aber daß es selbst innerhalb seines Verlaufs ebenfalls als ein Abstractes, Negatives und Concretes, als ein Schluß sich darstelle, findet man seltsam. Ich will aus dieser Verwunderung nicht die Consequenz ziehen, daß nach ihr das Negative sich als Chaos auch in der Wissenschaft zu erweisen hätte. Ich will nur bemerken, daß weder in der Logik und Metaphysik, noch in der Mechanik und Physik das Negative in dem Sinn als ein Unvernünftiges gefaßt werden kann, wie dies bei der Krankheit, dem Häßlichen und dem Bösen der Fall ist, welche concrete Formen des Negativen man bei jener Verwunderung gewöhnlich im Auge hat, wie z. B. schon Bachmann meinte, daß Vidocq die Classen der Spitzbuben gewiß nach Hegel'scher Methode müßte abhandeln können.

Man macht folgenden Schluß:

Die dialektische Methode beruht auf dem Syllogismus als der Form der Vernunft.

Das Negative ist das Unvernünftige.

Ist aber seine Darstellung dialektisch möglich, hat es in sich eine syllogistische Nothwendigkeit, so muß es auch vernünftig sein.

Es wird also der Vernunft der Form die Unvernunft des Inhalts entgegengesetzt. Die Bemerkung ist ganz richtig und sie irrt nur darin, ein Vorwurf sein zu sollen. Sie übersieht nämlich, daß das Negative in seiner Gestaltung von dem Positiven abhängig ist. Der Grund der dem Negativen immanenten schulgerechten Dialektik liegt nicht in dem Negativen als solchem, nicht darin, daß es das Unvernünftige ist, sondern darin, daß es als dieses lediglich durch die ihm vorausgesetzte Existenz der Vernunft möglich ist. Seine Entwicklung ist demnach in ihrem Gange durch die des Positiven und Vernünftigen bestimmt.

Es ist mit diesem als dessen Verkehrung identisch. Es ist sein Afterbild, wie — unter dem Vorbehalt des omne quid simile claudicat — die Thürme und Häuser einer Stadt im nachtäuschenden Wasserspiegel die Spitzen und Dächer unten und die Fundamente oben zeigen. Diese Abhängigkeit der Dialektik des Negativen innerhalb seiner selbst von der des Positiven ist der wahrste Beweis seines Nichtseinsollens. Das Vernünftige ist in dem Unvernünftigen, aber als das sich selbst entfremdete, untreu gewordene. Der Kranke ist noch gesund, das Häßliche noch schön, das Böse noch gut — wie Kant in dem von Herrn Exner selbst citirten herrlichen Aufsatz über die Einführung des Begriffs der negativen Größen in die Weltweisheit, aus dem auch die junge Schelling'sche Naturphilosophie einst einige bedeutende Griffe that, so treffend zeigte. Es ist nur wieder das Vergessen des Zusammenhangs zwischen dem Positiven und Negativen, welches dem Verstand einbildet, mit jenem Vorwurf über die Speculation einen erklecklichen Triumph errungen zu haben.

Am Grellsten erscheint dieser Vorwurf in folgendem Schluß:

Nach Hegel ist das Negative ein nothwendiges Moment des Begriffs.

Die Philosophie stellt als System die Genesis des Begriffs als die Wahrheit der Wirklichkeit dar.

Folglich muß das Wirkliche das Negative in derselben Stufenfolge, wie im System, erscheinen lassen.

Daraus folgt z. B. in concreto für die Psychologie unter Anderem diese Absurdität: Das kranke Selbstgefühl, zu welchem auch der Begriff der Verrücktheit gehört, ist ein Moment des Begriffs des Selbstgefühls.

Die Wissenschaft enthält den der Realität entsprechenden Begriff des Selbstgefühls.

Folglich muß jeder Mensch in seinem Selbstgefühl einmal erkranken, also auch einmal verrückt werden.

Wenn man dies noch weiter treibt, so ergibt sich zuletzt, daß man auch somnambul gewesen sein müsse, um zum Selbstgefühl als der Negation des Traumlebens zu kommen! Denn, sagt man, die Wissenschaft hat es ja doch nur mit den noth-

wendigen Bestimmungen des Geistes zu thun. Spricht sie also von Somnambulismus nicht als von einem unglücklichen Zufall, sondern reihet sie ihn der organischen Evolution als ein Moment ein, so muß auch die Folge des Systems zum Schicksal jedes Menschen werden — soll anders die gerühmte Dialektik nicht das leerste Gerede sein.

Auf solche Deductionen ist Herr Exner stolz.

Der Wolfianismus der Hegel'schen Psychologie.

Seitdem Schelling die ihm von Cousin gemachte Schmeichelei, daß Hegel sich zu ihm, wie Wolf zu Leibnitz, verhalte, selbst wiederholte, ist diese Barbarei zu einem Axiom der gegen Hegel feindseligen Kritik geworden, das von jedem journalistischen Gamin nachgekläfft wird. Herr Exner wendet dasselbe auch auf die Hegel'sche Psychologie an! Er macht dieser sogar zum Vorwurf, Begriffe zu behandeln, welche in der Wolf'schen Psychologie auch schon vorkommen. Abgesehen davon, daß es lächerlich wäre, zu meinen, die Wolf'sche Schule — besonders wenn man Mendelssohn, Irwing, Reimarus, Tetens und Maaß zu ihr rechnet — habe von der Phantasie, der Empfindung, dem Gedächtniß u. s. f. gar keine oder nur falsche Begriffe gehabt, so bleibt für Hegel ja gerade diejenige Eigenthümlichkeit der Entwicklung bestehen, derentwegen Herr Exner ihn besonders anzugreifen für nöthig erachtet hat.

Eine Psychologie, welche sich schon auf sein Verdammungsurtheil über die Hegel'sche als eine ausgemachte Sache bezieht, die von Drobisch, scheint mir viel wahrhafter zu wolfianisiren. Herr Drobisch sieht in der Vorrede seines Buchs auf einen Platon und Aristoteles, geschweige einen Hegel, mitleidig herab. Er will eine empirische Psychologie geben, wie er sagt: „ohne Hülfe der Metaphysik und der Philosophie, ohne Zuziehung der Mathematik." Obwohl er, seiner Versicherung nach, von besonderen Seelenvermögen nichts wissen will und auch Wolf deshalb sehr tadelt, so fällt doch bei seiner Behandlung das ganze Leben des

Geistes in lauter Stücke auseinander. Nur die dialektische Methode ist im Stande, die Einheit in den Unterschied, den Unterschied in die Einheit ohne Zersplitterung, ohne Atomisirung, zu entfalten, während Drobisch als der Erzähler auftritt, der uns von den Vorstellungen, von den Gefühlen, von den erklärenden Grundansichten unterhält. Er nennt seine, auf Autopsie beruhende Methode eine naturwissenschaftliche und sich selbst als den, welcher sie zum erstenmal anwende. Es ist freilich seltsam genug, den Geist als ein Object der Naturlehre behandelt zu finden, welche Ansicht auch Herr Exner theilt. Worin soll nun das Naturwissenschaftliche der Methode bestehen? Etwa darin, daß Herr Drobisch sich bei der Beschreibung der Sinne genauer auf das Physiologische eingelassen, Johannes Müller einigemal citirt und §. 45 bei Betrachtung eines Petschafts durch eine umkehrende Ocularröhre eine Gesichtstäuschung psychologisch erklärt hat? Oder soll das Naturwissenschaftliche in der Zufälligkeit liegen, mit welcher von einem Gegenstande zum andern fortgegangen wird? Oder in dem bequem und geschmackvoll erzählenden Ton? Worin sonst das Neue liegen soll, ist, wenn man zumal an Herbart's Lehrbuch der Psychologie denkt, auch schwer einzusehen. Aber halt! Da sehe ich eben S. 275 die Behauptung, daß die Vernunft keine Eigenschaft des Geistes oder Gemüths, nur der Seele sei. „Das allgemeinste psychische Gattungskennzeichen des Menschen ist die Vernunft. Durch sie unterscheidet er sich vom unvernünftigen Thier. Der Sinnlichkeit in ihm wird sie entgegengesetzt, aber weder dem Geist noch dem Gemüth als Eigenschaft beigelegt, nur der Seele." — Nicht wahr, Herr Exner, das ist vielleicht auch Ihnen neu?

Die Virtuosität des Mißverstehens.

Herr Exner hat eine bewunderungswürdige Fertigkeit, die Speculation so zu verstehen, wie sie nicht verstanden sein will. Ich habe schon oben gezeigt, daß derselbe von seinem Standpunct

des zähesten, abstractesten Verstandes aus dies gar nicht anders kann. Dennoch wird es mir erlaubt sein, gegen einige der seltsamen Beschuldigungen mich zu verantworten, welche Herr Exner durch jene Kunst des Mißverstehens mir aufzubürden gewußt hat.

Ich sage, daß das Bewußtsein, welches vom Beobachten zum Erfahren fortschreitet, vom Einzelnen anfängt und mit dem Allgemeinen endet, daß aber, mit dem Erreichen dieses Endes, die Einsicht des Bewußtseins sich in Ansehung des Verhältnisses des Einzelnen und Allgemeinen umkehre. Nämlich für es selbst, für seine Bildung, habe sich zwar das Erfassen des Einzelnen als der Grund gezeigt, aus welchem es das Allgemeine als Folge für sich abgeleitet habe. Nun aber angelangt bei diesem, sehe es ein, daß an sich der Grund des Einzelnen vielmehr das Allgemeine sei, welches im Einzelnen, als seinen Exemplaren, sich nur wiederholt. So viel ich weiß, beruht die Macht der Erfahrung in der Gewißheit, daß das Einzelne zwar die Vermittelung der Erkenntniß, das Allgemeine aber die in dem Einzelnen sich darstellende Nothwendigkeit ist. Der Erfahrene rechnet stets auf diese. Sie ist ihm der Grund dafür, daß es im Einzelnen so und nicht anders sein wird. Bevor aber diese Gewißheit erlangt worden, hat das Bewußtsein es mit dem Einzelnen und seiner Vergleichung zu thun. Was macht Herr Exner hieraus? Er meint, ob man wohl sagen werde:

„Die Röthe, diese allgemeine Eigenschaft der Centifolien, sei der Grund, weshalb eine vor ihm, dem Nichthegelianer, stehende Rose gerade vierzig Blätter habe? Pflegt ihnen (den Nichthegelianern), wenn sich ein neues Gesetz an einem Körper, eine neue Kraft für chemische Wirkungen entdeckt, der Körper plötzlich vom Arbeitstische hinwegzuschwinden und an ihrem Geist als ein neuer Zuwachs zum Vorschein zu kommen?"

Es ist unsäglich, mit welcher Lust Herr Exner sich in solchen Plattheiten, in so plumpen Einfällen, die für burlesken Witz gelten sollen, behagt, um nicht daran zu zweifeln, daß sie vorzüglich es sind, welche ihm die Gunst und Scheinüberzeugung des großen Publicums sichern. So herrscht er mich, weil ich die

Modification der Gewohnheit nur in die active und passive unterscheide, gewaltig an: „wohin ich wohl jene Gewohnheiten rechne, die nicht selten vorkommen, und sorgsamen Gouvernanten Angst genug machen, z. B. immer die Nase zu rümpfen oder die Zähne zu fletschen? Ist es Geschicklichkeit oder Abhärtung?“

Aus Menschenliebe, damit die armen Gouvernanten in Böhmen wissen, woran sie mit Hegel sind, erkläre ich hiermit auf das Feierlichste, daß ich obgenannte Manieren, die ihnen so viel Angst machen, für Geschicklichkeiten halte und daß ihre Zöglinge, wenn sie denselben in solchem Unfug nicht gehörig steuren, sich bis zu Grimassiers ausbilden können.

Wenn ich sage, daß der Sclav in dem Herrn das in sich selbstständige, von der Furcht vor dem Tode unabhängige Selbstbewußtsein anschaue, welches er gegen ihn zu behaupten unterließ; wenn ich dann zeige, wie der Sclav doch der Natur gegenüber durch ihre Bearbeitung sich als in sich frei und selbstbewußt erfahre und theils durch seine Bildung, theils durch Empörung seine Knechtschaft aufhebe und damit sein Selbstbewußtsein, seinem Begriff gemäß, realisire, so macht Herr Exner daraus, daß ich die Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins Selbstlosigkeit nenne, eine Selbstbewußtlosigkeit der Sclaven, wirft mir die Unterschiebung des Kantischen Begriffs der Menschenwürde unter den Begriff des Selbstbewußtseins vor und fragt: „Glaubt der Verfasser im Ernst, Sclaven haben kein Selbstbewußtsein im eigentlichen Sinn? Glaubt er wirklich, die Nordamerikanischen oder andere Sclavenbesitzer halten ihre Sclaven für Affen, für Nichtmenschen, für Wesen ohne Selbstbewußtsein? Dann würden sie wahrscheinlich das Unterrichten derselben nicht bestrafen. Vermag er aus dem ganzen Gebiet der Geschichte ein einziges Beispiel einer Sclaverei in seinem Sinne anzuführen?“

In meinem Sinn? Leider nur zu viel! In dem eigentlichen Sinn, den mir Herr Exner unterlegt, nein. Für Thiere haben die Herrn die Sclaven nicht gehalten, aber theils nur für wenig besser, theils sogar für noch geringer. Diese Be-

hauptung will ich ihm scheffelweis mit Thatsachen bestätigen, bis zur neuesten Zeit hin, wenn er es wünscht, auch mit Belägen aus Oesterreich, denn die Zahl der Adligen, welche sich für eine specifisch edlere, höhere Menschengattung halten und nächst sich ihren Reitpferden und Jagdhunden mehr Verstand und Gefühl, als dem gemeinen Haufen der Nichtadligen zuerkennen, ist noch groß genug. Und dann sage doch Herr Exner, weshalb das Römische Recht den Sclaven als res behandelt?

Der Begriff des Gefühls.

Der Begriff des Gefühls ist, wie Herr Exner selbst S. 13 bemerkt, von jeher das Kreuz der Psychologen gewesen. Nach Hegel ist das Fühlen kein besonderes Vermögen des Geistes, nur eine seiner Formen, in welcher er an sich eben so als ganzer gegenwärtig ist, wie in jeder anderen. Hegel nennt die unmittelbare Bestimmtheit des Geistes Gefühl. Es tritt daher in jeder Sphäre der Entwicklung von Neuem auf als Empfindung, als Selbstgefühl, als sinnliche Gewißheit, als theoretisches und praktisches Gefühl. Das Gefühl als Tastsinn sensu strictiori ist ein Moment der äußeren Empfindung. Nach meiner Meinung ist es nun Hegel mehr als anderen Psychologen gelungen, die verschiedenen Bestimmungen des Begriffs Gefühl mit den übrigen Thätigkeiten des Geistes in Zusammenhang zu bringen, so daß bei ihm erhellt, auf welche Weise das Fühlen des Geistes schon an sich Denken, das Denken aber das auch für sich seiende Fühlen ist. Keine Psychologie wird so leicht das Verhältniß ganz übersehen können, in welchem das Fühlen zum Vorstellen und zum Wollen steht, aber, außer bei Hegel, finde ich das Schwanken zwischen dem theoretischen und praktischen Element nicht aufgehoben; bald ist es die dunkle Vorstellung, bald, praktisch-ästhetisch, das unmittelbare Setzen von Lust und Unlust. Ich habe die Definitionen des Gefühls in anderen Psychologieen mit den Hegel'schen Bestimmungen vergli-

chen, allein durch diese Vergleichung Hegel nur immer mehr schätzen gelernt. Was bei Andern ein unbestimmtes Tasten, eine Begriffsemeute, ein Phrasenauskehricht, eine velleitas cognoscendi, eine halb absichtliche Laxität des Ausdrucks, das ist bei ihm entschieden und unzweideutig. Ich setze zum Vergleich aus einem der psychologischen Lehrbücher, dem ersten, besten, die Bestimmung des Gefühls her, z. B. aus der Scheibler'schen Psychologie, Darmstadt 1833, 2te Aufl. S. 436:

„Begriff: Gefühl ist diejenige Geistesthätigkeit, in welcher das, durch Erkenntniß angeregte, unmittelbare Bewußtsein der Seele von ihrem eigenen gegenwärtigen Zustande unter der, durch die Angemessenheit derselben zum Lebenszweck überhaupt bestimmten Form des Angenehmen und Unangenehmen vorherrschend erscheint; oder: das Selbstbewußtsein des geistigen Lebens selbst, in dessen inneren Bestimmungen, sofern diese durch das Interesse an Werth oder Unwerth, mit Wohlgefallen oder Mißfallen in's Bewußtsein treten. Wesentlich ist dem Gefühl die Subjectivität und zwar insofern, als diese Richtung auf das eigene Dasein unter jener Form von Lust und Unlust erscheint; daher es auch als subjective Empfindung der objectiven Sinnesempfindung (Sinnesanschauung, Wahrnehmung) entgegengesetzt wird und wesentlich von dem sogenannten inneren Sinn verschieden ist." Dieser Definition folgt dann die Eintheilung der Gefühle in Sinnen-, Phantasie-, Verstandes- und Vernunftgefühle.

Bei dieser zarten Materie wirft sich nun Herr Exner Fragen als von mir unbeantwortet auf, die vollkommen beantwortet sind. Ich sage, daß die innere Empfindung durch die spontane Thätigkeit des Geistes erregt werde. Herr Exner fragt S. 12: „Das Erregende ist hier der Geist, was ist das Erregte? Es ist nicht auszufinden." Statt dessen ist sehr klar zu lesen, daß 1) der Geist hier der zuerst sich selbst 2) der seinen Organismus erregende ist, insofern jede ursprünglich dem Geist als solchem angehörige Thätigkeit, da sie ohne Nervenbewegung unmöglich ist, sich sofort verleiblichen muß.

S. 14 hält sich Herr Exner über die Behauptung auf, daß jede Empfindung als eine in der Zeit entstehende Veränderung auch in ihr vergehe, daß aber dies Vergehen nur relativ sei und vielmehr jede Empfindung, nachdem sie in der unmittelbaren Realität der Existenz verschwunden, in der Idealität des Subjects als ein Moment seiner Erfüllung fortdauere. Diese Fortdauer ist ganz unabhängig von dem Act des ausdrücklichen sich Wiederbewußtwerdens einer Empfindnng. Herr Exner, der sonst aus der Psychologie so gern für die Pädagogik Nutzen zieht, hätte hier seinen hofmeisterlichen Durst recht an der Wichtigkeit befriedigen können, mit welcher ich die Natur der Empfindungen hervorhebe, die stillen Mächte unseres Lebens auszumachen und daher ihrem Inhalt nach schlechthin nicht gleichgültig zu sein. Herr Exner nimmt die Unvergänglichkeit in dem Sinn, daß ich dasselbe Gefühl (ja, er schiebt sogar den Begriff der Ueberzeugung unter) beständig actu gegenwärtig haben könnte; er fragt: „Wie viele Gefühle und Ueberzeugungen, welche doch auch Momente des Geistes sind, hat ein Kind, welche, wenn sie einmal zerstört sind, der Mann nie mehr in sich hervorzubringen vermag." Gewiß nicht. Aber dieser Mann bin ich nur, insofern ich als Kind gerade diese und keine andern Gefühle gehabt habe. Alle von mir als Kind durchlaufenen Gefühle existiren für alle Ewigkeit in mir, aber ideell, in die substantielle Einfachheit meines Selbstes versunken. Mein empirisches Selbst ist der actuelle Inbegriff meiner ganzen Vergangenheit. In dieser Continuität des Lebens liegt die concrete Einzigkeit jedes Menschen.

Bei dem Begriff des Selbstgefühls denkt Herr Exner nur an die Emphase des Egoismus. Ich behaupte, daß die Gesundheit des Selbstgefühls den Wechsel von Zerstreuung und Vertiefung fordern (eine von Herbart in seiner Pädagogik vortrefflich auseinandergesetzte Nothwendigkeit). Herr Exner meint, Zerstreuung und Vertiefung seien Arten des Selbstgefühls und trennt daher dies von ihnen. S. 20: „Ein Historiker kann stundenlang über einen Zustand des alten Roms nachdenken und kann in voller Freiheit des Geistes auf verwandte

Zustände der Vergangenheit und Gegenwart übergehen, sie mit jenen vergleichen und die gewonnenen Resultate auf die Zukunft übertragen, ohne bei allem dem ein einziges Mal an sich selbst zu denken, sich selbst zu fühlen. Vielmehr, wenn ein Geräusch von Außen, oder die Empfindung des Hungers, oder die Bemerkung, daß sein Gedächtniß ihn irgendwo verlasse, ihn an sich selbst erinnert, fühlt er sich gestört und ist häufig unzufrieden. Jenes Forschen ist ein vollkommen gesunder Zustand, er ist aber keine Art des Selbstgefühls.“

Ich brauche wohl dies gloriose Beispiel nicht zu zerlegen, um nachzuweisen, daß es meine Behauptungen nicht widerlegt, sondern unterstützt und bestätige mit Vergnügen, daß Herrn Exner's Römischer Historiker, wenn er sich in einen Zustand des alten Roms vertieft und sich dann in Vergleichungen desselben mit anderen Zuständen bis in die Zukunft hin zerstreuet, auch nach meinem beschränkten Verstande sich vollkommen gesund befindet.

S. 28 beliebt es Herrn Exner meine Auseinandersetzung vom Verhältniß des Subjects als des begehrenden zur Objectivität einen Knäuel von Unsinn zu nennen. Er empört sich darüber, daß das Lebendige an sich die Gewalt über das ihm als sein Mittel gegenüberstehende Object haben soll. Es ist aber so und bevor Herr Exner nicht darthut, daß es anders ist, muß es sein Bewenden dabei behalten. Weil das Höhere das Niedere an sich in sich schließt, fühlt es sich, noch bevor es seine Uebergewalt an demselben etwa realisirt, im Voraus als die Macht desselben. Es anticipirt die Widerstandlosigkeit des Niederen gegen sich. Es kommen hierbei allerdings Täuschungen vor, welche der Erfahrung des Bewußtseins, der Schule der Bildung angehören, aber an und für sich ist es völlig wahr, daß der Mensch die Nichtigkeit von Allem gegen sich setzt, was nicht, wie Er, ein Selbst für sich ist und als ein solches sich ihm geltend machen kann. Das Genießen besteht in der Aufhebung der Spannung, welche zwischen dem begehrten Gegenstande und dem begehrenden Selbst so lange existirt, als es nicht durch die Negation des Objects sich die reale Gewißheit seiner Macht über dasselbe gegeben hat. Herr Exner sagt: „Der

Genuß ist keine Negation des Objects. Wird eine Speise, der ersehnte Anblick eines Gemäldes genossen, so bleiben Speise und Bild für den Geist nach wie vor dem Genuß ein Aeußeres; sie werden weder zu Nichts, noch ein Bestandstück der Seele. So sagt die Erfahrung laut genug und nur ein sehr verworrenes Denken kann ihr widersprechen."

Nein, alle Erfahrung widerspricht der des Herrn Exner und und wenn er sie noch so laut schreien ließe.

Wie, wenn ich eine Speise genieße, negire ich sie nicht?

Wie, wenn ich ein Gemälde schaue, negiren meine Augen nicht dasselbe, um es, durch die Vermittelung des Sehnerven, für mein Bewußtsein zu poniren? Sagt nicht selbst die sprachliche Redensart: etwas mit den Augen verschlingen?

Wenn ich eine Speise, die meine Begierde erregt, esse, so bleibt sie nach Herrn Exner seinem Geist ein Aeußeres. Dann folgere ich, hat er sie auch gar nicht begehrt, gar nicht mit menschlichem Sinne verzehrt. Sonst müßte er doch wissen, wie sie ihm schmeckt. Oder gehört seine Zunge nicht seinem Geist? Sonst muß doch sein Geist dem Leibe sogar „in den Eilwagen" folgen, soll hier auf einmal die holde Eintracht fehlen?

Und das Gemälde negiren meine Augen freilich nicht materiell, es von der Wand verschwinden zu machen, aber, wie die Natur des Gesichtssinnes es heischt, ideell. Und mit solchem Erfassen wird es wirklich zu einem Bestandstück in mir, — und nur in diesem Augenblick sehe ich ganz deutlich mehre Bilder aus dem Prager Universitätsgebäude vor den Augen meines Geistes aufsteigen, welche ich als Bestandstücke desselben von dort mit hinweggenommen habe. Nehmen, wenn auch blos mit den Augen, ist doch wohl eine Negation?

Die Unheilbarkeit der Seelenkrankheiten.

Herr Exner referirt, ich solle gesagt haben: „einige Seelenkrankheiten sind heilbar, andere nicht.“ Zu diesem Referat fügt er hinzu, so geselle sich bei mir schon zur Trivialität die Leichtfertigkeit.

Hätte ich weiter nichts über die Heilbarkeit der Seelenkrankheiten gesagt, dürfte mein Kritiker sich vielleicht so über mich auslassen. Da dies nicht der Fall ist, so bereitet er sich seinen Triumph über mich nur durch leichtfertige Verschweigung.

Die Möglichkeit der Heilung finde ich darin, daß durch die Erkrankung der Geist nicht als solcher, als totaler negirt wird. Sonst wäre er gar nicht krank, sondern vernichtet. Krank ist er nur partiell. Die Negation in ihm hat an ihm selbst noch ihre Negation. Insofern der Blödsinnige, wenn auch noch so kümmerlich, zu sprechen und die Sprache Anderer zu verstehen vermag, beweis't er noch seine an sich existirende Geistigkeit. Insofern der Verrückte innerhalb seiner fixen Vorstellung logische Consequenz und außerhalb derselben ein eben so gescheutes Urtheil, als Andere, zu zeigen vermag, beweis't er noch seine an sich existirende Vernünftigkeit, die Secunda Petri. Insofern endlich der Wahnsinnige aus dem Chaos seiner sich gegenseitig vernichtenden Vorstellungen und Gefühle in intermittirende Perioden zurückkommt, insofern er oft die Ausbrüche seiner geistig-leiblichen Selbstauflösung vorherzumerken, mithin seine Raserei von seinem besonnenen Zustand zu unterscheiden vermag, beweis't er seine noch an sich existirende Freiheit.

Diese Voraussetzung müssen wir auch bei den für uns Unheilbaren machen, die doch immer nur Thiere zu sein scheinen, es nicht sind. Unheilbarkeit ist mithin ein relativer Begriff. Das Urtheil der Unheilbarkeit kann von uns in Ansehung unserer Behandlung oft als ein ganz gewisses ausgesprochen werden, allein mit jenem Vorbehalt, ähnlich, wie Aerzte das Sterben oft für unvermeidlich erklären, und doch zugleich erinnern, daß dies Urtheil nicht apodiktisch sei, weil die Krisen

oft die Form des Todeskampfes annehmen. Damerow erwähnt das interessante Factum, wie die Irren sich meist auf's Aeußerste dagegen sträuben, in die Classe der Unheilbaren versetzt zu werden.

Wenn mein Gegner mich aber verspottet, weil ich für die Aetiologie der Seelenkrankheiten weder abstracter Materialist, noch abstracter Spiritualist bin, sondern die reale Möglichkeit des Anfangs, der primitiven Begründung der Seelenkrankheiten theils im Organismus, theils in der Intelligenz finde, so möchte ich wohl wissen, was daran so Unwissenschaftliches sein soll. Die Entwicklung jedes solchen Anfangs führt dann nothwendig das Mitleiden des entgegengesetzten Elements herbei, wie durch den im Capitel vom Begriff der Empfindung auseinandergesetzten Proceß der Verleiblichung des Geistigen, der Vergeistung des Leiblichen erhellt.

Auf dem Felde der politischen That donnert uns der Dichter zu:

Sprich wie ein Mann, für oder wider. Nur die Parole: Sclave oder frei!

Auf dem Gebiet des Denkens herrscht dagegen die Vermittlung und das Extrem, wenn es nicht nur polemisch, sondern an und für sich wahr sein soll, ist ein Irrthum. Die Leidenschaftlosigkeit der Wissenschaft muß sich vor der Verketzerung nicht fürchten, der Entschiedenheit der Schärfe zu entbehren. Ihre Schärfe ist ein zweischneidig Schwert. Sie muß vom

Weder — Noch durch das
Entweder — Oder zum
Sowohl — Als auch

Schritt vor Schritt vorwärtsgehen und nur vor der Schlaffheit des ledernen Auch, Auch sich in Acht nehmen, dessen bequeme Redseligkeit freilich kein Kopfzerbrechen kostet.

Die Physiognomik und Phrenologie.

Den Tadel der vornehmen und doch so leidigen Justemilieutaktik macht mir Exner auch bei der Physiognomik und Kraniologie. Ich kann mich von der Rechtmäßigkeit dieses Tadels nicht überzeugen.

Die Symbolik des Antlitzes und des Schädels hat in Allem, was die natürliche Anlage des Menschen betrifft, vollkommen Recht. Dies Recht hatte ich gegen eine gewisse Säuerlichkeit festzuhalten, die Hegel bei diesen Materien aus der Periode der Excentricitäten der Gall'schen Epoche her anklebte. Aber von dieser Anlage ist nun zu unterscheiden, was der Geist durch die Machtvollkommenheit seiner Freiheit im buntem Wechsellauf des Geschicks aus sich macht. Für diesen Punct gilt Hegel's Polemik.

Hätte die Phrenologie unbedingt auch für das Denken und Wollen, nicht blos für die Individualität der specifischen Begabtheit Recht, so wäre alle Zurechnung null und nichtig. Das möge auch mein juristischer Freund Dorguth bedenken, wenn er in seinem Sendschreiben an mich und in anderen Schriften mich wegen meines „Abergaubens" an die Idealität und an den Geist verspottet und die Philosophie lediglich in die Physiologie setzt.

Der Geist aber kann sich nicht nur gegen seine Natürlichkeit, er kann sich auch gegen seine eigene Geschichte negativ verhalten. Er vermag dann, was kein Thier vermag, seine Physiognomie relativ sogar umzubilden und zwar nach dem Lichtenbergischen Axiom, daß Tugend verschönt, Laster verhäßlicht.

Die heiligste Lehre des Christenthums, die Lehre von der Wiedergeburt, würde durch die Phrenologie, sofern sie auch auf das Denken und Wollen als solches ausgedehnt werden sollte, vernichtet. Blinder Fatalismus wäre ihre Consequenz. Wenn Aerzte, wie der edle Lauvergon am Bagno in Toulon, der Phrenologie huldigen und religiös bleiben, so ist das eine glück-

liche Inconsequenz. Herr Noël zeichnet uns z. B. in Nr. 16 seines Schädelmusters den Gewissensknorren. Wenn nun Jemand denselben sehr klein empfangen hat, was kann denn er für seine Gewissenlosigkeit?

Der Universalismus des vernünftigen Selbstbewußtseins.

Herr Michelet hat dem Hegel'schen System die Wunde geschlagen, die Phänomenologie des Geistes auszustoßen und die besonderen Begriffe derselben in den alten Rubriken eines Erkenntniß- und Begehrungsvermögens unterzustopfen. Herr Exner ist daher in diesem Punct sehr mit ihm zufrieden. Michelet will auch aus Collegienheften ähnlichen Verrath sinnende Aeußerungen Hegel's selbst mittheilen. Ich habe es hier also mit einem der schwierigsten Puncte zu thun, will aber kurz sein, da nur Kürze oder, wozu in diesem Buch nicht der Ort, erschöpfende Weitläufigkeit hier helfen können. Hegels Meinung scheint mir folgende zu sein:

Das Bewußtsein überhaupt ist das Unterscheiden des Ichs von dem, was es nicht ist, die reine Beziehung. Nicht ist es aber Alles, was ihm als ein Anderes, mithin als ein Object sich darstellt.

Allein als Object stellt sich ihm nicht nur das außer ihm Seiende, wozu auch der eigene Körper gehört, sondern auch das Bewußtsein selbst dar. Es ist in seiner Reflexion Reflexion in sich.

Und abermals stellt sich ihm nicht nur in ihm es sich, das eigene Ich, dar, sondern auch das Selbst, insofern es außer ihm als ein anderes für sich seiendes existirt. Das Object ist hier folglich das Subject, aber als ein reell anderes. In dem Subjectsein, in dem sich als Ich Wissen, sind die vielen Subjecte an sich identisch. Als abstractes Selbst sind sie von einander nicht verschieden. Erkennen sie dies und erkennen

sie diese Gleichheit an, so sind sie darin Ein Selbst (eine Einheit, welche der Exner'sche Verstand als das numerative Eins mißversteht und sich nun darob höchlich verwundert).

Allein das Selbst ist nicht nur der Begriff seiner selbst. Die Reflexion des Ich in seine Reflexion ist leer. Nur die Natur einerseits, nur die theoretische und praktische Vernunft anderseits sind seine concrete Erfüllung. Das Selbstbewußtsein, welches in seinem naturfreien Begriff diejenige ideelle seinem Selbstbegriff homogene Allgemeinheit erkennt, welche nicht nur seine eigene, sondern zugleich die der Objectivität ist, erkennt die Vernunft als die Wahrheit seines abstracten Selbstbegriffs. In ihrer abstracten Idealität für sich, als reiner Begriff, ist die Vernunft das neutrale Element des Universums; in ihrer concreten Realität, als an anderem Inhalt erscheinende Actualisirung, ist sie allem Natürlichen und Geistigen als dessen allgemeine Form immanent. Erfaßt das Subject diesen Begriff (was keineswegs in der speculativen Weise zu geschehen braucht), so hebt es mit ihm alle Getrenntheit zwischen seinem Wesen und dem Wesen der Objectivität auf. Es hat dann die Gewißheit, daß die Objectivität wie die Subjectivität in der Nothwendigkeit der Vernunft identisch sind.

Diese Entwicklung ist in sich so consequent und verläuft sich so streng an dem einfachen Gegensatz von Subject und Object, daß die Verwerfung ihrer Selbstständigkeit eben so viel ist, als ein Ignoriren davon, daß ein Fichte gelebt und die Wissenschaftslehre geschaffen hat. In der Voraussetzung der Vernunft leben wir Alle. Ohne sie würden wir das Objective der Natur und Menschenwelt uns als ein seltsames, ungeheuerliches Chaos gegenüber haben, dessen Phänomene uns von einer Angst zur andern fortscheuchen würden. So aber, seiner selbst wie der Welt kraft der Vernunft sicher, sagt der Naturforscher: ich weiß, ich kann in der Natur nichts als Vernunft entdecken; was in meiner Erfahrung dieser Annahme widerspricht, muß sich als ein Schein und in einem nur noch nicht aufgefundenen Zusammenhang weiterhin als vernünftig ausweisen. Dasselbe sagt der Geschichtforscher und jeder Reisende, der zu ihm noch gänzlich

unbekannten Völkern kommt, wirft hiermit sichern Ankergrund. Diese Gestalt des Bewußtseins ist von Seiten der Entgegensetzung der Sub= und Objectivität die höchst mögliche. Sie ist die absolute Versöhnung des Selbstbewußtseins mit sich und der gesammten Objectivität. Dies bedenkend, rufe ich aus: „Es liegt das Ungeheure in diesem Standpunct, daß das Subject zur Welt sagt: Du bist mein!"

Und was sagt Herr Exner zu diesem eben so einfachen als nothwendigen und erhabenen Begriff, welcher der Platonischen Anamnese, dem Aristotelischen Nus, der Leibnitz'schen Monade, der Kant'schen Möglichkeit der Erfahrung und dem Fichte'schen Ich zu Grunde liegt, was sagt er dazu:

„Wir wünschen Glück zu diesem Resultate! Möge nur der Mann auf dem ungeheueren Standpuncte, wenn er morgen Hunger hat, auch was zum Essen haben, sonst könnte er aus seiner Höhe leicht einen ungeheueren Fall thun."

Hier fällt Herrn Exner's flauwitzige Trivialität bis zur Gemeinheit herunter. Und nicht unterscheidend zwischen dem Begriff der allgemeinen Vernünftigkeit und zwischen dem Begriff der besonderen Realisirung der Vernunft, nimmt er weiter ungeheuren Anstoß daran, daß ich sage, es könne nichts existiren, was dem vernünftigen Selbstbewußtsein zu widersprechen vermöchte. Dem Zusammenhang nach will ich damit natürlich nur sagen, daß die Vernunft in mir und die Vernunft außer mir dieselbe Vernunft und daß die Vernunft die Macht der Welt ist. Nicht will ich damit sagen, daß nicht das Einzelne für sich unvernünftig sein, der Vernunft widersprechen könne. Allein indem es der Vernunft widerspricht, hat es doch an derselben sein Maaß und begreife ich es folglich in seinem alogischen Unwesen doch gerade wieder nur durch die Vernunft. Indem ich aber sage, daß ich als vernünftig mich mit der Welt in Harmonie weiß und sie in diesem Sinne mein nenne, ist es wohl sehr unvernünftig, wenn Herr Exner mir höhnisch zuruft: „Eröffne er uns also, wie es sich mit dem Erdmagnetismus eigentlich verhält, welche fortschreitende Bewegung unsere Sonne hat, was für Länder es am Südpol gibt und was sonst den Wißbegierigen plagt."

Die Association der Vorstellungen.

Hegel versteht unter Idee das Unbedingte sowohl des Begriffs als der Realität; unter Vorstellung aber die im vorstellenden Geist existirende ideelle Darstellung einer gehabten Anschauung. Unter Gesetz versteht er das in der Mannigfaltigkeit der Erscheinung sich gleich bleibende Wesen.

Hegel leugnet nun keineswegs die Verbindung von Vorstellungen; er leugnet nicht, daß eine solche Verbindung in der individuellen Bildung des Subjectes, im besondern Inhalt der Vorstellungen und in der formal logischen Beziehung eine relative Nothwendigkeit habe. Allein er verwirft den aus dem Sprachgebrauch der Romanischen Völker stammenden Ausdruck Ideenassociation als zu viel für sich in Anspruch nehmend, da man mit ihm nicht Ideen, nur Vorstellungen meint. Und eben so verwirft er den Ausdruck eines Gesetzes für die Verknüpfung von Vorstellungen, insofern man damit die absolut nothwendige Verkettung der Vorstellungen im individuellen Bewußtsein meint. Diese Bestimmungen erläuternd sage ich daher ausdrücklich, daß nur die Wissenschaft in ihrer Systematik die Form sei, in welcher freilich nicht Vorstellungen, sondern Gedanken und Begriffe mit absoluter Nothwendigkeit sich auseinander erzeugen. Insofern ich mich als Vorstellender verhalte, sind die Vorstellungen als solche meinem Ich gegenüber schlechthin bestimmbar. Das vorstellende Subject ist die Macht, seine Vorstellungen absolut willkürlich zu einander zu gesellen. Alle schöpferische Thätigkeit der Phantasie ist durch die Möglichkeit des Sprunges im Vorstellen bedingt. Bei der Analyse wird allerdings subjectiv sich jedesmal die Geschichte der Vorstellung in meinem Bewußtsein so wie objectiv irgend eine der logischen Kategorieen als die abstracte Form der Beziehung herausstellen: aber weder jenes Moment der individuellen Bildung noch dies formale Element der Synthese sind als solche die Ursache gewesen, gerade so und nicht anders zu verknüpfen. Diese Freiheit stimmt mit der Erfahrung durchaus überein. Ohne sie würden unsere Vorstellungen unsere Tyrannen sein. Herr

Exner, der sich nicht in den Gedanken einer zufälligen Nothwendigkeit finden kann, gibt verblümt zu verstehen, daß die Hegel'sche Lehre nur von der Faselei oder Gedankenerstarrung des Irren gelten könne. Gerade das Gegentheil ist der Fall, denn der Irre entbehrt eben der freien Gewalt über seine Vorstellungen. Er kann ihnen keine Richtung mehr geben, sie nehmen sie sich. Sie thun ihm Zwang an. Sie associiren sich; er jedoch ist passiv gegen ihre Thätigkeit und vermag ihre Selbstgruppirung nicht mehr zu beherrschen — die grauenhafteste Carricatur der Wissenschaft, welche der objectiven Nothwendigkeit des sich selbst in sich bestimmenden Begriffs die subjective Freiheit des Denkenden vereint.

Mit possirlicher Angst nennt Herr Exner die „transcendentale Freiheit aller Reproduction einen in der Geschichte unserer Wissenschaft beispiellosen Gedanken; dessen Annahme vielleicht jeden möglichen Gedankenkreis zertrümmern würde." Und welch' ein Unglück, wenn diese Freiheit vielleicht gar in den ruhigen Zirkel der Vorstellungen eines Exner einbräche! Muß sich derselbe nicht, da er zwischen Vorstellen und Denken keinen Unterschied macht, auf dem Begriff dieses Unterschiedes aber aller Streit über die sogenannte Ideenassociation beruht, recht nach der Wolff'schen Philosophie sehnen? Muß er nicht die Vorstellungsarchitektur der Herbart'schen Psychologie für das Höchste in der Psychologie halten? Muß er nicht ein Feind alles Spiels der Vorstellungen sein? Da Herr Exner es liebt, die Hegel'sche Psychologie durch Vergleichung mit der Wolff'schen und Herbart'schen herabzudrücken, so will ich mir doch das Vergnügen machen, aus der verbesserten Auflage eines im vorigen Jahrhundert erschienenen Buches eine Stelle mit der Anfrage herzusetzen, ob dieselbe nicht auch von einem heutigen Herbartianer hätte geschrieben sein können?: „Wenn zu der geselligen Vorstellung A die Totalvorstellungen b c d gehören; so wird, wie schon erinnert ist, von den letzteren öfter gar keine erweckt, sondern die zunächst erweckte n kann zu einer andern Totalvorstellung, l m n gehören. Dieser Fall aber würde vermöge des höchsten Associationsgesetzes unmöglich sein, wenn er nicht auf folgende Art begreiflich wäre.

Eine von den zu A gehörigen Partialvorstellungen, etwa c, ist zugleich mit der zunächst erweckten n ein Glied einer dritten Totalvorstellung: c n o. Alsdann kann die Einbildungskraft von A, durch die Vermittelung von c, zu n übergehen. Auf diese Art allein ist es möglich, daß sich n mit A verbinde. Weil aber c, der Voraussetzung zufolge, nicht erweckt wird, so muß diese Vorstellung in der Seele dunkel bleiben oder gar nicht zum Bewußtsein gelangen."

Die moralische Insinuation.

Es ist immerhin traurig, daß bei philosophischen Streitigkeiten der Vorwurf selten auszubleiben pflegt, daß der Gegner eine für die Moral verderbliche Lehre aufstelle, auch wo derselbe gar nicht von der Moral handelt. Nachdem Herr Exner S. 29 von Schelling gepriesen, wie das bloße Wort des Positiven demselben schon eine freudige Hoffnung zugewendet, weiß er nicht, was er zu der monströsen Ansicht sagen soll: „das Subject als lebendiges, selbstbewußtes, habe die Gewißheit, daß kein Object seine Negation verhindern könne, d. i. eine jede Begierde des Menschen müsse ihre Befriedigung finden. Wenn dies für die Anhänger der Hegel'schen Philosophie wahr ist, so wissen wir nicht, ob wir sie als die seligsten Menschen preisen oder als die unseligsten beklagen sollen; denn wer mag entscheiden, ob ein Mensch, dem alle seine Begierden, weise und thörigte, befriedigt würden, der glücklichste oder der elendeste wäre?"

Ich vermag das vollkommen zu entscheiden. In dem Jesuitischen Sinn, als Herr Exner hier fragt, würde er der elendeste sein. Das Wie dieses Elendes findet sich am Schluß meiner Psychologie hinreichend auseinandergesetzt. Die wissenschaftliche Rohheit und absichtliche Verschweigung Herrn Exners ist hier widerlich. Das psychologische Phänomen für sich fällt noch gar nicht unter die Kategorie des Guten und Bösen, des Weisen und Thörigten, was er mit Einem Mal hier ein-

mischt, während ich beständig gegen die Vermischung der Psychologie mit der Moral kämpfe. Nur der Unterschied des Natürlichen, Künstlichen und Widernatürlichen kann als unmittelbare Anticipation ethischer Bestimmungen in die Psychologie eintreten.

Liegt es nun, psychologisch, nicht im Begriff der Begierde, ihre Befriedigung anzustreben?

Will mein Gegner: Nein, antworten?

Kann die Begierde befriedigt werden?

Will mein Gegner: Nein, antworten?

Ist, auf dem Standpunct des natürlichen Willens, die Befriedigung der Begierde nicht das, was man Glückseligkeit — im Unterschied von dem religiösen Begriff der Seligkeit — nennt?

Will mein Gegner: Nein, antworten?

Darf aber jede Begierde unter allen Umständen befriedigt werden?

Mit dieser Frage, welche ich entschieden mehrfach verneint habe, tritt erst das ethische Interesse ein, dessen Entwicklung aber einer anderen Sphäre, als der Psychologie, zukommt. Was hat mir nun alles Reden geholfen, namentlich auch die diesen Punct betreffende Auseinandersetzung der Vorrede, wenn nun doch solche Consequenzen gemacht werden!

Ich sage ferner: „Usurpatoren müssen die Berechtigung zu der von ihnen angemaaßten Selbstständigkeit durch den Kampf beweisen." Zu diesen Worten einige Aeußerungen Michelets hinzunehmend, sagt Herr Exner S. 33: „Wie sehr die Schule ihren empörenden Grundsatz: Gewalt ist Recht, auch zu verhüllen strebe, sie kann es nicht hindern, daß er hier und da in seiner ganzen Scheußlichkeit sichtbar wird."

Von der sogenannten historischen Rechtsschule ist mir zwar bekannt, daß ihr vorgeworfen wird, das Rechthaben dem Rechtsein nachzusetzen, von der Beschaffenheit des In-

halts der Rechte zu abstrahiren und sich auf ihr positives Dasein als solches zu beschränken, wogegen der Hegel'schen Schule der Vorwurf gemacht wird, das Recht der Vernunft, das ewige Recht des Menschen überhaupt zu beschützen, und in diesem Schutze öfter die Nothwendigkeit der geschichtlichen Schranken zu übersehen. Daß es also ein Grundsatz der Schule sei, die Gewalt für das Princip des Rechts zu halten, ist gänzlich falsch. Ich habe es in der Psychologie gar nicht mit dem Verhältniß des positiven Rechts zum Vernunftrecht zu thun. Ich spreche nur von der Nothwendigkeit des Kampfes in alle den Fällen, in welchen das Selbstbewußtsein seine Unselbstständigkeit negirt. Ist nun meine Behauptung wegen der Usurpatoren etwa geschichtlich widerlegbar? — Herr Exner geht in seinem moralischen Eifer so weit, zu sagen: „Hat also Jemand, um im Andern sein Selbst zu erblicken, Lust, ihn todt zu schlagen, macht er ihn aber, da er sich nicht wehren kann, nur zum Sclaven, so hat er ein Recht und ist legitimer Herr." So gänzlich entgeistet in dieser gemeinen Sprache die Sache sich darstellt, so bleibt leider doch noch so viel davon wahr, daß noch bis vor Kurzem viele Fürsten gar nicht daran zweifelten, daß, wenn sie eine Eroberung gemacht hatten, die Ueberwundenen, mochte es ihnen lieb oder leid sein, in ihnen sofort ihre legitimen Herrn zu verehren hätten.

Hinterher bemerkt Herr Exner noch, daß der Gegenstand eigentlich in die Philosophie der Geschichte gehöre. Das habe ich ihm aber selber vorgesagt, denn auch hier herrscht noch eine Verwirrung, der ich nach Kräften zu steuern beflissen gewesen bin. Eine ausführliche Durcharbeitung der Philosophie der Geschichte, zu der ich für mich endlich 1841 gelangte, hat mir die Grenzen zwischen ihr und der Psychologie noch klarer gemacht. Sie ist der Grund weshalb mehre Aeußerungen, welche ich früher bei dem Begriff des Gemüths in sanguinischer Hoffnung machte, diesmal weggeblieben sind. Die Wissenschaft geht beim Individuum nicht mit Siebenmeilenstiefeln.

Schluß.

Das wäre denn die Kritik einer Kritik, welcher Trendelnburg, die logische Frage in Hegel's System, Leipzig 1843, S. 36 folgendes glänzende Zeugniß ausgestellt hat:

„Im Kampfe gegen die dialektische Methode erschien eine unerwartete Hülfe in der geistreich und lebendig geschriebenen Schrift: „Die Psychologie der Hegel'schen Schule, beurtheilt von von Dr. F. Exner." Der Verf. eingedenk, daß die Hegel'sche Schule auf die dialektische Methode, wie kühne Spieler auf Einen Wurf, ihr ganzes Glück gestellt, und daß ihr von der Anwendung der Methode alles Wissen kommt, verfolgt diese auf ihrem Wege durch die Psychologie hindurch und läßt ihr keine Schlupfwinkel, in welche sie sich verberge. Es ist von großem Werthe, daß nun in einer so concreten Disciplin, wie die Psychologie ist, Jedem zu Tage liegt, welches Wissen, oder vielmehr welche wissenschaftlichen Undinge, die vielbesprochene dialektische Methode erzeugt. Wenn man klagt, daß der Negativität noch nicht genug geschehen sei (Gabler S. 171), so mag man sich in diesem Einen Beispiel statt aller ihrer gelungenen Thaten freuen (Exner S. 55 ff.). Wird sich der dialektische Begriff irgendwo wieder erheben können, nachdem er in einer ganzen Wissenschaft diese Niederlage erlitten?"

Ich hoffe durchaus nicht, daß meine Widerlegung Exner's auf diesen, auf Trendelnburg, auf Vorländer, auf Drobisch u. s. f. den Eindruck einer Widerlegung mache, erwarte vielmehr, daß man in einer Literarischen Zeitung oder einem Literarischen Repertorium, falls man auf mich zu reflectiren sich herablassen sollte, nächstens drucken läßt, ich hätte umsonst die alten Hegel'schen Gemeinplätze vorgebracht und die Sache nicht im Geringsten gefördert. Daß ich aber meinem Gegner in's Gesicht zu sehen nicht gescheuet und gegen ihn meine Schuldigkeit erfüllt habe, wird man mir wenigstens bezeugen müssen, mag man meine Ansichten theilen oder nicht. Daß mit dem wahren Begriff der Methode die Ausführung desselben innerhalb

eines concreten Stoffs nicht sofort und überall congruent sein, folglich das Verfehlte in der Darstellung einer besonderen Wissenschaft noch als gar kein Gegenbeweis gegen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Methode selbst angesehen werden kann, wird man wohl zugeben müssen, da dieser Unterschied bei jeder Methode gilt. Nur die umfassendste und tiefste sachliche Durchbringung läßt auch die höchste Reife der Form hervortreten. Von der Hegel'schen Methode gilt dasselbe, was Herbart von der seinigen sagte: „Ohne die innigste Vertrautheit mit dem Problem ist sie gar nicht zu brauchen."

Königsberg den 6. Juni 1843.

K. Rz.

1r Band 4r Theil. Die Italienischen Staaten Neapel und Sicilien, Sardinien, der Kirchenstaat, Toscana, Parma, Modena, Lucca und St. Marino. gr. 8. 1839. n. 3 Thlr. 10 gGr.
2r Band 1ster Theil. Die Oestreichischen Staaten und Ungarn. 1841. n. 2 Thlr. 8 gGr.

Schultz, E. G., Cours complet de Conversation française à l'usage des Allemands rédigé sur un nouveau plan. 3 Vols. gr. 8. 1840. broché n. 4 Thlr. (Jeder Band einzeln 1 Thlr. 8 gGr. (10 Sgr.)
Auch unter dem Titel:
La France contemporaine peinte par les auteurs nationaux les plus renommés etc. 3 Vols.

Voigt, Joh., Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Preußen. Beiträge zur Gelehrten-, Kirchen- und politischen Geschichte des 16ten Jahrhunderts aus Originalbriefen dieser Zeit. gr. 8. 1841. geh. 3 Thlr.

Druck und Papier der Hofbuchdruckerei in Altenburg.







